

UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE DOCTORADO DE PATRIMONIO

HECHICERÍA Y BRUJERÍA EN ANDALUCÍA EN LA EDAD MODERNA

DISCURSOS Y PRÁCTICAS EN TORNO A LA
SUPERSTICIÓN EN EL SIGLO XVIII

ROCÍO ALAMILLOS ÁLVAREZ

DIRECTOR: MANUEL PEÑA DÍAZ

2015



TITULO: *Hechicería y brujería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII*

AUTOR: *Rocío Alamillos Álvarez*

© Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba. 2015
Campus de Rabanales
Ctra. Nacional IV, Km. 396 A
14071 Córdoba

www.uco.es/publicaciones
publicaciones@uco.es

Diseño de portada: KatiWars
C/ Conde de Arenales 16
CP: 14001, Córdoba

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7-8
RESUMEN	9-10
ABSTRACT	10-11
SIGLAS Y ABREVIATURAS	12-13

Capítulo I **INTRODUCCIÓN**

I.1. MARCO CRONOLÓGICO Y GEOGRÁFICO. OBJETIVOS	15-17
I.2. METODOLOGÍA Y FUENTES	17-37

Capítulo II **LOS DEBATES EN TORNO A LA BRUJERÍA Y LA HECHICERÍA (FINALES S. XIX-XXI)**

II.1 LA ANTROPOLOGÍA Y EL MUNDO MÁGICO	39-52
II.2 LA CAZA DE BRUJAS Y SU INTERPRETACIÓN SOCIO-HISTÓRICA	52-63
II.3 LA HECHICERÍA Y LA PRODUCCIÓN CIENTÍFICA ESPAÑOLA	63-70
II.4 EL GÉNERO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE LA FEMINIDAD	71-84

Capítulo III **LOS DISCURSOS SOBRE SUPERSTICIÓN: DIFERENCIAS Y PERMANENCIAS EN EL TIEMPO**

III.1. DISPOSICIONES CIVILES Y PROMULGACIONES RELIGIOSAS CONTRA LAS ARTES MÁGICAS	85-113
--	--------

III.1.1 EL OCCIDENTE EUROPEO	85-93
III.1.2 LA NORMATIVA EN ESPAÑA	93-113
III.2. TRATADOS MORALES: EL PROBLEMA DE LA LIMITACIÓN DE LOS CONCEPTOS Y LOS DISCURSOS SOBRE SUPERSTICIÓN Y HECHICERÍA	113-181
III.2.1 EL DEBATE DE LA MORALIDAD Y LA INFLUENCIA DE LAS ESCUELAS EN LAS CONSIDERACIONES SUPERSTICIOSAS	113-118
III.2.2 EL SIGLO XVIII: LA SUPERSTICIÓN COMO NÓDULO DE LA PRÁCTICA MÁGICA	118-132
III.2.2.1 <i>El concepto acumulativo de superstición</i>	119-125
III.2.2.2 <i>La naturaleza de los discursos anti-supersticiosos españoles</i>	125-128
III.2.2.3 <i>Las adiciones del siglo XVIII: una transición del sujeto al objeto</i>	128-132
III.2.3 CARTA DE PRÁCTICAS MÁGICAS: EL LÍMITE TEÓRICO ENTRE LO PERMITIDO Y LO ILÍCITO	132-143
III.2.3.1 <i>Denuncia de los usos perniciosos: carta de prácticas ilícitas</i>	132-135
III.2.3.2 <i>Defensa de los usos permitidos: carta de prácticas lícitas</i>	135-143
III.2.4 MEDICINA Y SUPERSTICIÓN: LA DIATRIBA EN EL DISCURSO ENTRE LO POPULAR Y LO OFICIAL	143-162
III.2.4.1 UNA POLÉMICA FORMA DE ADIVINACIÓN: LA ASTROLOGÍA	143-162
III.2.4.1.1 <i>El interés eclesiástico por la astrología</i>	144-155
III.2.4.1.2 <i>El impulso científico y la astrología en el siglo XVIII: una constante tensión entre lo oficial y lo popular</i>	155-162
III.2.4.2 LA CONTROVERSIA EN EL DISCURSO SOBRE LOS SALUDADORES	162-174
III.2.4.2.1 <i>La futura herencia de un viejo debate</i>	163-168
III.2.4.2.2 <i>El discurso sobre el saludador en el siglo XVIII: más allá de Feijoo</i>	168-174
III.2.5. LA GRAN PREOCUPACIÓN ENCRIPADA: LA INTENCIONALIDAD	174-181
III.2.5.1 <i>El problema de la conciencia y la lucha por su control</i>	174-176
III.2.5.2 <i>El discurso oculto de la intencionalidad: la encrucijada del pecado</i>	176-181

III.3. LA PRESENCIA DE LO MÁGICO EN LA LITERATURA ESPAÑOLA	182-217
III.3.1 LA TRADICIÓN LITERARIA SUPERSTICIOSA PREVIA AL SIGLO XVIII	182-202
III.3.1.1 <i>La Celestina</i>	183-186
III.3.1.2 <i>Una herencia celestinesca</i>	187-202
III.3.2 SIGLO XVIII: EL ÉXITO ABRUMADOR DE LAS COMEDIAS DE MAGIA	202-217
III.3.2.1 <i>Teatro popular vs. Teatro erudito</i>	203-207
III.3.2.2 <i>Escenografía</i>	208-209
III.3.2.3 <i>Realidad/Ficción</i>	209-211
III.3.2.4 <i>Figurón</i>	211-218

Capítulo IV INQUISICIÓN Y HECHICERÍA

IV.1 BRUJERÍA Y HECHICERÍA EN ESPAÑA: LOS PRIMEROS PASOS DE LA INQUISICIÓN	219-235
IV.1.1 LA BRUJERÍA EN LA CORONA DE ARAGÓN Y EL PARTICULARISMO DE SU HISTORIA	226-230
IV.1.2 ZUGARRAMURDI Y SALAZAR FRÍAS.....	230-235
IV.2 LAS CONSECUENCIAS DE ZUGARRAMURDI: UNA NUEVA FORMA DE ENTENDER EL PECADO MÁGICO EN ESPAÑA	235-246
IV.2.1 PARTICULARISMOS SEPTENTRIONALES	236-239
IV.2.2 LA CASUÍSTICA ESPAÑOLA DE FINALES DEL SIGLO XVII E INICIOS DEL SIGLO XVIII	239-242
IV.2.3 LA DECADENCIA INQUISITORIAL DEL SIGLO XVIII	243-246
IV.3 LA HECHICERÍA EN ANDALUCÍA	246-255

IV.3.1 PRÁCTICA Y REPRESIÓN SUPERSTICIOSA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII	247-252
IV.3.2 ¿DECADENCIA EN LA PRÁCTICA ANDALUZA EN EL SIGLO XVIII?	252-255
IV.4 GEOGRAFÍA DE LA SUPERSTICIÓN EN ANDALUCÍA	255-284
IV.4.1 LOS TRIBUNALES ANDALUCES	259-277
IV.4.2 FRANCISCA ROMERO Y LA PERSISTENCIA DEL CURANDERISMO SUPERSTICIOSO ANDALUZ	278-284

Capítulo V **LA HECHICERÍA COMO FORMA COTIDIANA DE RESISTENCIA: LA PRÁCTICA MÁGICA EN EL SIGLO XVIII**

V.1 TRANSGRESIÓN DEL ESPACIO	287-307
V.1.1 IGLESIAS Y CEMENTERIOS	288-294
V.1.2 LAS TABERNAS, LAS CALLES Y LOS CAMINOS	294-297
V.1.3 LA CÁRCEL	297-300
V.1.4 LA CASA	300-302
V.1.5 RECHAZO PÚBLICO/ACEPTACIÓN PRIVADA	302-307
V.2 RESISTENCIAS AL PODER CIVIL	307-325
V.2.1 MANIPULACIÓN MÁGICA DE LAS ACTUACIONES CIVILES	308-316
V.2.2 REINCIDENCIAS E INSISTENCIAS	316-325
V.3 RESISTENCIAS A LOS PRINCIPIOS RELIGIOSOS	325-387
V.3.1 EL PACTO	326-333

V.3.2 SIMBOLOGÍA CRISTIANA Y FE CATÓLICA	333-348
V.3.3 DISTINCIÓN O INDISTINCIÓN DEL USO DE LO BRUJERIL EN LA HECHICERÍA: ¿UNA ESTRATEGIA DE CONTROL SOCIAL?	348-370
V.3.4 LOS TIEMPOS EN LO MÁGICO	370-387
V.4 RESISTENCIAS A LA DOMINACIÓN CULTURAL	387-456
V.4.1 LA HECHICERÍA COMO PROFESIÓN/OCUPACIÓN	392-407
V.4.2 LA POSESIÓN DE UN CONOCIMIENTO Y SU TRANSMISIÓN ORAL	407-422
V.4.3 EL DISEÑO DE LOS AFECTOS FEMENINOS A TRAVÉS DE LA PRÁCTICA MÁGICA	422-456
CONCLUSIONES	457-466
CONCLUSIONS	467-474
ÍNDICE DE TABLAS Y GRÁFICOS	475-476
APÉNDICE DOCUMENTAL	477-504
BIBLIOGRAFÍA	505-558



TÍTULO DE LA TESIS: HECHICERÍA Y BRUJERÍA EN ANDALUCÍA EN LA EDAD MODERNA. DISCURSOS Y PRÁCTICAS EN TORNO A LA SUPERSTICIÓN EN EL SIGLO XVIII.

DOCTORANDO/A: ROCÍO ALAMILLOS ÁLVAREZ

INFORME RAZONADO DEL/DE LOS DIRECTOR/ES DE LA TESIS

(se hará mención a la evolución y desarrollo de la tesis, así como a trabajos y publicaciones derivados de la misma).

Desde el inicio del disfrute de la beca he observado una evolución en la doctoranda adecuada a su ritmo de investigación y a su formación. Los objetivos que hemos marcado anualmente han sido cumplidos, como podría comprobarse en las distintas memorias de seguimiento requeridas anualmente. La colaboración activa en la organización de seminarios y coloquios, el contacto con otros expertos en su materia, la estancia desarrollada en Londres y la publicación de distintos artículos han incrementado muchas de sus habilidades. Su incipiente experiencia en la docencia le ha permitido entrar en contacto con la realidad del aula y la problemática de extrapolar el conocimiento científico al alumnado. Esta completa formación no sólo ha dado como fruto el cuerpo final de la tesis, sino también otra serie de aportaciones de indudable interés científico, como ha sido la participación en seminarios y coloquios internacionales, ocasiones que ha utilizado para divulgar aquéllos avances realizados en su investigación. Sus participaciones han dejado un poso de la evolución en su materia de estudio.

Las primeras estuvieron enfocadas a la práctica mágica en el ámbito cotidiano del territorio cordobés (“Magia y represión cotidiana en la Córdoba moderna. La práctica mágica cordobesa y su represión en el Siglo de las Luces” en el III Seminario de investigación María de Cazalla: *Rebeldes, asimilados y emboscados. Mecanismos de poder y control de los modos de vida a través de la historia*, Palma del Río, septiembre de 2011; “La Camacha y el grupo de Montilla: un saber marginal y su transmisión oral. ¿Aleccionadoras mágicas?” en el XVI Coloquio de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres *Comiendo del fruto prohibido: mujeres, ciencia y creación a través de la Historia*, Universidad de Salamanca, 4 al 6 de octubre de 2012). Otras participaciones centraron su interés en el ámbito de la moralidad, temática presente en uno de los capítulos que se pueden encontrar en su tesis (“Consideraciones morales sobre las prácticas de las hechiceras en los tratados y las sumas de conciencia del siglo XVIII” en el Coloquio *Mujer y Honor en la España Confesional*, Universidad de Huelva, octubre de 2012; “Los intentos de represión de una transgresión moral. La hechicería bajo la mirada inquisitorial andaluza a finales de la Edad Moderna” en la *XIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna (FEHM)*, Universidad de Sevilla, junio de 2014).

Una visión de conjunto fue el eje vertebrador de otras intervenciones, realizadas con el afán de contextualizar de un modo concreto el fenómeno mágico, tanto en España como en Andalucía (“La hechicería en Andalucía en el siglo XVIII” en el *II Congreso Científico en Formación de Investigadores de la Universidad de Córdoba*, Rectorado de la Universidad de Córdoba, mayo de 2012; “Hechicería e Inquisición en España, (siglos XVI-XVIII)” en el Seminario Internacional *Formas de (In)tolerancia. Inquisición y vida cotidiana en el mundo hispánico*, Universidad de Córdoba, noviembre de 2013; “Distinción o indistinción del uso de lo brujesco en la hechicería andaluza dieciochesca: ¿una estrategia de control social?” en el *Seminario de Jóvenes Historiadores Modernos*, Universidad de Huelva el día 3 de junio de 2014.) Finalmente, otras de sus innovadoras aportaciones han estado relacionadas con el campo de género (“Consideraciones morales sobre las prácticas de las hechiceras en los tratados y las sumas de conciencia del siglo XVIII” en el Coloquio *Mujer y Honor en la España Confesional*, Universidad de Huelva, octubre de 2012; “La presencia de la mujer y las artes mágicas en los tratados morales del siglo XVIII” en el *III Congreso Científico de Investigadores en Formación de la Universidad de Córdoba*, Rectorado de la Universidad de Córdoba, abril de 2013).

Al mismo tiempo que contribuía a la difusión en reuniones científicas los resultados de sus investigaciones, también ha llevado a cabo la publicación de diversos artículos (véase *curriculum vitae*) con ese mismo fin, atendiendo a la variedad de revistas, y no anquilosándose en alguna de ellas. La estancia en Londres (3 meses) y la aceptación de dos artículos en revistas de impacto, una de ellas extranjera, (*Investigaciones Históricas* y *Bulletin of Spanish Studies*) le permitirá tratar de obtener la mención internacional de la tesis, junto con el cumplimiento del resto de requisitos necesarios. Personalmente, considero que sus aportaciones son novedosas y de especial interés científico. Con su trabajo se ha realizado una visión de conjunto del territorio andaluz, lo que viene a paliar la escasez de estudios sobre este marco geográfico y esta temática. Sus investigaciones acerca del paradigma “discurso-práctica” en el campo mágico han introducido novedosas conclusiones, nunca antes planteadas bajo esta perspectiva para los trabajos sobre la superstición andaluza. El pormenorizado análisis moral del concepto “superstición” ha ampliado el conocimiento adquirido a través de anteriores estudios en este campo. Por su parte, la amplia casuística consultada le ha permitido elaborar un innovador enfoque de género, apoyado en el paradigma de formas de resistencia. Sin duda, una gran aportación para la Historia de las Mujeres y la Historia de la Vida Cotidiana.

Por todo ello, se autoriza la presentación de la tesis doctoral.

Córdoba, 12 de ENERO de 2015

Firma del/de los director/es



Fdo.: MANUEL PEÑA DÍAZ

AGRADECIMIENTOS

Tras varios años de trabajo, el sendero de esta investigación parece llegar a su fin. Este periodo de tiempo ha sido especialmente intenso. En él he profundizado sobre las prácticas mágicas andaluzas, pero también ha sido un camino recorrido hacia mí misma, dejándome envolver por la temática, por el atractivo de la época histórica y por los resquicios de la vida de tantos perseguidos. Lo que para muchos podría considerarse exclusivamente un trabajo, para mí ha significado dedicación, empatía, esfuerzo, implicación personal y sobre todo, cuatro años de mi vida que he compartido con los protagonistas de cada historia, que he contemplado a través de las fuentes.

En primer lugar me gustaría dar las gracias al tribunal. Estoy segura que sus aportaciones, fruto de su cualificación y experiencia, me resultarán de suma utilidad. También he de decir que conforme he desarrollado esta profunda investigación, he podido madurar intelectualmente, gracias en gran parte a los consejos y ayuda de tantos profesionales que me han rodeado durante todo este tiempo. Por ello, me gustaría dar las gracias a Manuel Peña Díaz, que me ha ayudado a abrir mi mente, me ha dirigido en mis pesquisas, e incluso me guió con anterioridad al inicio de este desafío. Agradezco su paciencia, especialmente cuando me obcecaba en algún planteamiento, las facilidades que me ha brindado y las oportunidades que me ha ofrecido. Fue en una de sus clases en la que nos dio a conocer la colección de “Los olvidados de la historia” y la lectura de *Tinieblas vivientes: enanos, bufones, monstruos y otras criaturas del siglo de Oro. Magos, brujos y hechiceras de España*, fue la obra que despertó mi interés por la temática mágica y sin la que esta investigación no hubiese tenido lugar.

También me gustaría agradecer su atención a otros profesionales con los que he tratado todo este tiempo. Mi más sincero reconocimiento al personal de los distintos archivos y bibliotecas que he visitado, pues me facilitaron en todo momento la labor de investigación, otorgándome siempre un trato amable y destacando por la eficacia de sus cometidos. También a aquellos especialistas a los que he consultado para resolver dudas específicas sobre materias como antropología o literatura, y que me aportaron todo lo

que estuvo en su mano para guiarme. Quisiera darle las gracias a Doris Moreno, no sólo por el cariño con el que me ha tratado desde que la conocí, sino por sus envíos de artículos, textos, o material que pasaba por sus manos y consideraba que me resultaría de utilidad. Tampoco puedo dejar de agradecer la labor de tutela que realizó Trevor Dadson en mi estancia en Londres. Su trato profesional y personal fue exquisito. Agradezco todas las facilidades que me ofreció y sus invitaciones a debates y seminarios. Aquellos meses enriquecieron mi perspectiva analítica, conociendo una forma diferente de hacer frente a un trabajo de investigación: la británica.

Finalmente me gustaría agradecer las experiencias vividas con los colegas becarios de otras universidades. Han sido muchos los congresos y jornadas a los que hemos acudido juntos, compartiendo inquietudes y muy buenos momentos. Mi dedicación especial para Natalia, Gisela, Marta, Laura, Edu, Juan y Alonso. También quiero agradecer a mis compañeros de departamento María e Iván, haber estado a mi lado todos estos años. Junto a Iván he pasado nervios, decepciones y satisfacciones, y siempre hemos estado animándonos mutuamente. Muchas gracias a mi familia, especialmente a mi madre y mi padre por estar a mi lado apoyándome, incluso antes de saber si finalmente me habían concedido la beca FPU. Sin vuestras palabras de ánimo y vuestro júbilo ante cada uno de mis pequeños avances, no hubiese sido posible culminar este trabajo. También a mi familia de La Coronada y Figueras, que han seguido mi camino desde el comienzo y se han preocupado siempre por mi trabajo. Por último quería dar las gracias a Aurelio, que ha experimentado mi investigación casi como si la estuviese realizando él mismo. Junto a él he podido madurar, gracias a su apoyo en los momentos de incertidumbre y de estancamiento. Siempre me ha dado ánimos cuando no veía el final de este trabajo, ha leído cada una de mis publicaciones y ha escuchado pacientemente, e incluso cotidianamente, todas las ideas que iban llegando a mi cabeza. Muchas gracias por compartir conmigo mi fascinación por el mundo mágico.

RESUMEN

La presente investigación ha tratado de reconstruir cómo fue vivido, entendido y sentido, el problema supersticioso en la Edad Moderna, especialmente en el siglo XVIII, abordando su estudio en distintas direcciones. A través de la superstición como eje vertebrador de la investigación, se ha contrapuesto el posicionamiento discursivo respecto de este delito/pecado, incidiendo en el punto de vista de la institución monárquica y religiosa, así como los intelectuales, frente a la realidad cotidiana. En el día a día, la práctica mágica estuvo muy extendida en todo el territorio andaluz. La casuística consultada corrobora la continuidad no sólo de la praxis, sino también de la credulidad popular en la eficacia de estos métodos nada ortodoxos. Esta confrontación discurso/práctica de la superstición nos ha ayudado a evaluar la correlación (o no) de este binomio respecto al comportamiento cotidiano supersticioso acaecido en el territorio andaluz, con el modelo propuesto desde las distintas vías del discurso. Fruto de esta heterogeneidad y discordancia, el estudio ha profundizado en el análisis de las prácticas mágicas femeninas, o solicitadas por el género femenino, como un medio de resistencia cotidiana a las directrices, normas, disposiciones y mandatos, que alcanzaban todos los campos de la vida del individuo, tanto es su vertiente pública como en el plano más íntimo. A través de estas páginas, atenderemos a un exhaustivo análisis de un fenómeno aún muy vivo (detectando cambios y permanencias culturales) al que la Inquisición quiso hacer frente especialmente en las áreas más ruralizadas.

A través de la conducta mágica ha sido posible adentrarse en el ámbito de la conciencia de estos individuos. Éstos, empujados por las necesidades generadas en el marco de unas estructuras políticas y confesionales, debieron utilizar de un modo “propio” los dictámenes recibidos, para generar una suerte de símbolos o artefactos culturales singulares que les permitiesen dotarse de una identidad propia. La superstición fue uno de los instrumentos que vehiculizaba las esperanzas, miedos, deseos, desasosiegos y desesperaciones más cotidianas del ser humano. A través de hechiceras, sortilegas, curanderas, echadoras de cartas, adivinas, saca tesoros o saludadores (con nombres propios y apellidos) hemos podido recrear cuáles fueron esos anhelos y necesidades de una sociedad muy encorsetada. Con sus historias hemos podido concluir cómo la

transgresión de los límites culturales contruidos respondió a la necesidad de ampliarlos, flexibilizarlos y tolerarlos, ya que en ningún caso resultó útil tratar de reprimir la respuesta cotidiana que se estaba generando desde el grupo de los débiles.

ABSTRACT

This research has tried to reconstruct how the superstitious problem was lived, understood and felt in the modern age, especially in the eighteenth century, approaching its study in different directions. Through superstition as the backbone of this research, it has been opposed the discursive positioning regarding this crime/sin, focusing on the perspective of monarchical and religious institution and intellectuals, against everyday reality. On a day to day magical practice was widespread throughout Andalusia. The referenced study confirms the continuity of not only the practice, but also popular credulity in the efficacy of these unorthodox methods. This discourse/practice confrontation of superstition has helped us to evaluate the presence (or its absense) of superstitious daily behavior happened in Andalusia, with the proposed model from the different routes of discourse. The result of this heterogeneity and discordance, the study has deepened the analysis of female magical practices, or requested by the female gender as a way of daily resistance to the guidelines, rules, regulations and mandates, that reached all areas of the individual's life, so much as its public face in the most intimate level. Through these pages, we will attend to a comprehensive analysis of a phenomenon still very much alive (detecting changes and permanence cultural) that the Inquisition wanted to face, especially in the more rural areas.

Through the magic conduct has been possible to go into the field of consciousness of these individuals. Here, driven by the needs arising in the context of a political and religious structures, had to use in a "proper" way the opinions received to generate a kind of unique cultural symbols or artifacts that would allow them to build their own identity. Superstition was one of the instruments that transported hopes, fears, desires, anxieties and despair more daily of the human being. Through sorceresses, spell-like, healers, fortune tellers, pull treasures or greeters (with their own names and surnames), we have been able to recreate which were those desires and needs of a society very

corseted. With their stories we were able to conclude how the transgression of the built cultural limits responded to the need to expand, making them more flexible and tolerate them, since in any case it was useful to try to suppress the daily response that was generated from the group of the weak.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

BNE	Biblioteca Nacional Española.
ADC	Archivo Diocesano de Cuenca.
AHN	Archivo Histórico Nacional.
ADJ	Archivo Diocesano de Jaén.
AHPJ	Archivo Histórico Provincial de Jaén.
APNM	Archivo de Protocolos Notariales de Montilla.
AMC	Archivo del Museo Canario
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
IEA	Instituto de Estudios Americanistas.
RBME	Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial
UNED	Universidad Nacional de Educación a Distancia

ABREVIATURAS

cap.	Capítulo.
Cf.	Confróntese.
comps.	Compiladores.
coord.	Coordinador.
dir.	Director.
ed.	Editor.
exp.	Expediente.
fol	Folio.
ff.	Folios.
<i>Ibidem</i>	En el mismo lugar.
Ms.	Manuscrito.
Mss.	Manuscritos.
núm.	Número.
p.	Página.
pp.	Páginas.
r.	Recto.
ss.	Siguientes.
si	Sin impresor.
t.	Tomo.
v.	Vuelto.
vol.	Volumen.

Capítulo I: INTRODUCCIÓN

I.1. MARCO CRONOLÓGICO Y GEOGRÁFICO. OBJETIVOS.

En este trabajo se ha llevado a cabo un exhaustivo análisis de las prácticas supersticiosas andaluzas acaecidas en un periodo de tiempo concreto, el siglo XVIII, sin embargo, resultaría infructífero e impreciso si previamente no se hubiese contextualizado el panorama en una cronología mucho más amplia (siglos XVI y XVII). En cuanto comencé a diseñar los que podían ser los objetivos de la tesis, tuve claro que no sería posible alcanzarlos si sólo me centraba en la región andaluza en un periodo específico. Es por ello que he llevado a cabo una visión general del territorio español en su conjunto para cada ítem, así como un recorrido cronológico evolutivo, partiendo del siglo XVI en adelante. Esta visión panorámica me ha permitido reconocer persistencias y diferencias tanto del comportamiento inquisitorial, como de las prácticas de los miembros de la compleja sociedad moderna. A partir de dicho análisis he podido desarrollar de un modo mucho más preciso los contenidos de interés para el área andaluza.

Como se desprende de esta previa reflexión, esta investigación se propuso desde el primer momento como un estudio aglutinador de la región andaluza. Numerosas son las publicaciones sobre el mundo mágico del sur peninsular, a menudo locales (Blázquez Miguel, Martín Soto, Gracia Boix, Coronas Tejada), sin embargo no son tan cuantiosos los trabajos que tienen en consideración los tribunales de Sevilla, Granada y Córdoba (Martín Soto, Palacios Alcalde). Ésta fue una de las razones que nos hizo pensar en la necesidad de partir de las ideas consolidadas en la historiografía española sobre las prácticas mágicas, para profundizar en el conocimiento de una realidad concreta, la andaluza, hasta el momento no especialmente trabajada. Para ello no sólo hemos utilizado fuentes del siglo XVIII para extraer información de expreso carácter cualitativo, sino también otras correspondientes a los previos siglos modernos (relaciones de causas, autos de fe, correspondencia inquisitorial, visitas de distrito, obras literarias, disposiciones civiles y religiosas, obras morales etc.).

Conociendo, pues, el marco temporal y geográfico en el que se contextualiza esta investigación, nos disponemos a desarrollar cuáles han sido los objetivos propuestos

para este trabajo, reflejados de este modo en el proyecto de tesis original. El primero de ellos consistía en llevar a cabo una evaluación de cuál era el punto exacto de desarrollo historiográfico de los estudios sobre prácticas mágicas, incluyendo en este amplio concepto tanto la brujería como la hechicería. La España moderna fue ante todo un territorio confesional, impregnado en todos sus rincones del sentir religioso, pero del mismo modo, convivió con la *praxis magicarum* en su dimensión más cotidiana. Multitud de análisis han profundizado en la investigación acumulativa del significado de estas prácticas desde distintas perspectivas historiográficas, por lo que resultaba inviable iniciar un estudio sin conocer los clásicos y más recientes estudios sobre el tema supersticioso (respecto a Europa y España), y sopesar cuál debería ser nuestro punto de partida.

Un segundo objetivo fundamental en esta tesis ha sido la profundización en la investigación sobre los conceptos mágicos. La complejidad de esta labor radicaba precisamente en distinguir el significado y evolución que algunos de ellos pudieron tener para la sociedad de la época, respecto a la perspectiva actual con la que el historiador podría calibrarlos. Este necesario ejercicio de abstracción se complica aún más si tenemos en cuenta una doble variable añadida. Por una parte, que el significado de “hechicería” y “brujería”, y todos los saberes que se derivan de los mismos, no eran interiorizados del mismo modo entre los distintos grupos sociales (intelectuales o analfabetos, grupos poderosos, grupos marginales, religiosos, feligreses etc.). En segundo lugar, que las concepciones al respecto evolucionaron conforme avanzaron los siglos modernos. Esta dualidad tiempo/heterogeneidad social, sin duda ha requerido de un análisis preciso y consciente de la cautela con la que hay que interpretar las fuentes.¹

Otro de nuestros objetivos, especialmente relacionado con el anterior, ha sido analizar los discursos concretos referentes a las prácticas mágicas (religiosos, civiles, morales, literarios etc.) elaborados en la época, para comprobar si existió una correlación con la realidad cotidiana: la práctica. La variedad de discursos analizados, que germinaron en un contexto intelectual y cultivado, se enmarcan entre 1500-1800, aunque para su

¹ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?” en GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto y VILA VILAR, Enriqueta (coords.), *Grafiás del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI- XVIII)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 96-110.

comparación con la práctica se han tenido en especial consideración los correspondientes al siglo XVIII.

Finalmente, otro de los grandes objetivos de esta investigación se ha enfocado hacia la historia de género. El conocido predominio femenino en el “oficio” de hechicería, también experimentado en tierras andaluzas, resultó en todo momento un atractivo para nuestra investigación. En consonancia con las líneas de investigación del horizonte de la historia de género, hemos tratado de aportar una enriquecida visión de cuál fue el papel que jugó la mujer en la sociedad del siglo XVIII, donde toda construcción cultural estaba sometida a una completa dominación patriarcal.

Por último, enmarcando todos los objetivos descritos, podemos destacar un elemento aglutinador, un hilo conductor de todo el trabajo aquí presentado: la práctica supersticiosa en sus diversas formas y manifestaciones, bien adoptando caracteres del discurso, de la práctica, contextualizada en el mundo rural o el urbano, o bien en su funcionalidad dependiendo de la relación sexo/género. En todo momento se ha tratado de orquestar la investigación en función de las formas mágicas cotidianas de relacionarse con una sociedad “construida”, así como las transformaciones socio-culturales que ésta sufrió durante el proceso de disciplinamiento católico, impulsado desde el Concilio de Trento y controlado por la Iglesia y la Inquisición.

I.2. METODOLOGÍA Y FUENTES

Durante el siglo XIX nació la necesidad entre los historiadores de hacer patente la cientificidad de la Historia. Las ciencias de la naturaleza habían logrado una rigurosidad y precisión importante, partiendo de las matemáticas y la estadística como herramientas metodológicas en sus investigaciones. El conocimiento científico era capaz de establecer generalidades mediante la observación de fenómenos regulares que respondían a leyes universales o en su defecto, a comportamientos repetitivos y homogéneos. Sin embargo la Historia parecía ocuparse de analizar lo particular, lo irrepetible, en definitiva, lo cualitativo. El examen de hechos históricos únicos impedía establecer leyes de una manera matemática sobre el comportamiento social o sobre los acontecimientos históricos. ¿Era capaz, pues, la historia de adquirir el rango de

científica? Ante tal desafío sólo existían en el horizonte dos posibilidades: o se asumía un estatus científico débil llegando así a resultados relevantes, o bien se obtenía un estatus científico fuerte pero hallando resultados de escasa relevancia histórica².

La historia social nos propugnó entonces un paradigma de análisis basado en los aspectos cuantitativos, más que en los cualitativos, utilizando la estadística como metodología de análisis. El estudio de estadísticas seriadas sobre un fenómeno histórico derivó poco tiempo después en la denominada historia serial, poniéndose de manifiesto que tan sólo tendrían relevancia aquellos hechos o procesos históricos repetitivos. Se obtenía así una ciencia humana más “exacta”, aunque también puramente descriptiva, más limitada y menos representativa de la complejidad social. Los resultados científicos obtenidos no participaban del mundo particular que rodeaba al sujeto. Todos aquellos aspectos relacionados con el aprendizaje y desarrollo del individuo, las pulsiones, las consecuencias de fenómenos sociales como la vergüenza o el escándalo, los factores externos que condicionaban el modo de interaccionar socialmente, la conciencia de las vivencias en la intimidad etc., no se contemplaban, como resultado de la búsqueda de la universalidad. Podríamos admitir entonces que lo cuantitativo poseía un relevante valor referencial y permitía comparar de manera objetiva así como apoyar una explicación, sin embargo uno de sus puntos débiles era la imposibilidad de reemplazar a la explicación misma. El valor de lo cualitativo debía abrirse camino y la estadística fue utilizada entonces, más que como un instrumento de demostración o precisión, como un elemento de orientación en la investigación histórica.

También *Annales* trató de acabar con una historia puramente descriptiva que carecía de importantes matices. Aunque no pudo evitar dicho carácter descriptivo, sí que consiguió que se considerasen imprescindibles las estructuras sociales y económicas para producir “historia”. Lo cuantitativo –siguiendo a Marc Bloch (1886-1944) y Lucien Febvre (1878-1956)- no era más que una descripción de hechos concretos, y con el progreso de la historia dichos hechos se interrelacionaban, por lo que era necesario analizar con el mismo rigor histórico el entorno en el que se insertaban tales hechos. El estudio de las estructuras sociales no como elementos episódicos sino como “larga duración”, comenzó entonces a llenar poco a poco las páginas de las nuevas publicaciones. Los

² GINZBURG, C., *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1989, p. 163.

planteamientos, buscando una similitud con el método científico, trataron de resolver problemas o cuestiones previamente localizados, sin embargo, la diferencia radicaba en que no se buscaba una solución basada en la descripción sino en la interpretación. Distintos campos del conocimiento comenzaron a abrirse a esta escuela, como fue la geografía, economía, sociología o etnografía.³ Sin embargo, las disputas internas acerca de cuestiones tan fundamentales como la metodología, pusieron en jaque a los miembros de una tendencia que se mostraba cuanto menos frágil.

En los años sesenta del siglo XX Jacques Le Goff⁴, Georges Duby, Robert Mandrou etc., dieron un paso hacia adelante remarcando los progresos alcanzados por la Historia en lo que se conocería como la “historia de las mentalidades”. A partir de la década de los ochenta del siglo XX se incorporó una visión más globalizadora, menos desordenada que incluía una creciente interrelación con la metodología antropológica y sociológica, y una relectura de las mentalidades. La nueva historia cultural ampliaba las perspectivas de análisis histórico, absorbiendo acepciones antropológicas para el concepto de “cultura”. Toda sociedad participaba de dicha cultura, relegándose al pasado la distinción entre pueblos con cultura y sin ella. Este nuevo concepto se poblaba de matices. La cultura se definía heterogénea y presente en cualquier aspecto de la vida de un individuo. Nuevos campos de investigación, provenientes de la etnología y antropología, tomaron consistencia, remarcando la importancia de las formas y procesos. Las “formas” del vestir, de comer, de beber, de expresarse, de comportarse en una celebración, de ritualizar una conducta, de pensar etc., eran campos casi vírgenes con los que se podía interpretar y reconstruir la complejidad social.⁵

Reconocer la “recepción cultural” y cuestionar la “tradición cultural” renovó el enfoque. El entramado social, heterogéneo, era al mismo tiempo generador de cultura, y receptor y transmisor de la misma, ya que cada uno de sus miembros, amoldaba y despedía

³ Véase: FEBVRE, Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, AKAL, Madrid, 1993, (1947); del mismo, *Por una historia completa*, SEVPEN, París, 1962; BLOCH, Marc, *Los caracteres originales de la historia rural francesa*, Crítica, Barcelona, 1978 (1931); del mismo, *Introducción a la Historia* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000 (1949); BRAUDEL, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2001, (1949); del mismo, *Civilización material, economía y capitalismo (s. XVI-XVIII)* 3vols., Alianza, Madrid, 1984 (1979).

⁴ LE GOFF, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Taurus; Madrid, 1985; *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Altaya, Barcelona, 1999; *La civilización del Occidente medieval. Las grandes civilizaciones*, Paidós, Barcelona, 1999 (1984).

⁵ SERNA, Justo y PONS, Anacleto, *La historia cultural: autores, obras y lugares*, Akal, Madrid, 2005, pp. 76-100.

ideas, costumbres, procedimientos etc. Las fluctuaciones de carácter político, las diferencias económicas, las tensiones religiosas, crisis, e incluso los conflictos interpersonales comenzaron a ser analizados por esta corriente de pensamiento como la expresión más original del grado de estratificación social. La heterogeneidad que componía estos grupos socio-culturales encarnados impedía que se pudiese hablar de “cultura”, a favor del término “culturas”, de historia cultural de lo social en lugar de historia social de lo cultural.⁶

El conjunto social debe ser entendido, pues, como un ente dinámico, fluido, donde a pesar de existir distintos niveles de jerarquización social, existía un “capital común” relacionado con las habilidades, las -foucaultianas- relaciones de poder o los conocimientos más básicos. Este capital cultural generaba unas relaciones inter-grupales que conectaban a los individuos más allá de las jerarquías preestablecidas, en lo que el sociólogo Pierre Bourdieu denominó “campos”, que generalmente trabajaban mediante opuestos: pobre/rico, honroso/deshonesto, trabajador/ocioso. Por otra parte, el “ser” condicionado por una clase social en la que se había nacido y a la que se pertenecía, aunque pareciera determinar al individuo de la época a un vivir estático, parcelado, indisociable, regulado por lo que conocemos como el *habitus*, también encontraba un modo de expresión personal. El individuo, condicionado por las reglas, normas y conductas propias del grupo en el que estaba inserto, podía jugar con cierto grado de decisión, de libertad, que aunque limitada, permitía su expresión más íntima. Además de estas parcelas de actuación, también existieron pequeñas fisuras a través de las cuales el individuo podía reivindicar aún con más fuerza su grado de independencia. Estas grietas propias del sistema político, religioso y del entramado social favorecieron la aparición de comportamientos heterogéneos, en ocasiones, inmorales, contra los que no era eficaz luchar. Estos resquicios que supieron muy bien avistar los supersticiosos, se convirtieron en el constante caballo de batalla, que incluso pudo convertirse en otra suerte de *habitus*. En este contexto, al abrigo de la historia cultural, surgió una de las vías de análisis más actuales, una renovada historia de la vida cotidiana,⁷ en la que se inserta nuestro trabajo.

⁶ CHARTIER, Roger, “Cultural popular: retorno a un concepto historiográfico” en *Manuscrits: Revista d'Historia Moderna*, 12, (1994), pp. 43-62.

⁷ Sobre la historia cultural véase: CARO BAROJA, Julio, *Ensayos sobre la cultura popular española*, Editorial Dosbe, Madrid, 1979; BURKE Peter, *Formas de hacer Historia*, Alianza, Madrid, 1991; del mismo, *La cultura popular en la Europa moderna*, Altaya, Barcelona, 1996; ¿*Qué es historia cultural?*,

El concepto de “vida cotidiana” ha estado sometido a numerosas consideraciones a lo largo de la historia. Tras el planteamiento inicial de Agnes Heller,⁸ ampliamente reconocido durante décadas, una relevante observación fue añadida por Leslie A. White, que consideró que “toda conducta humana consiste en el uso de los símbolos o depende de un tal uso: la conducta humana es conducta simbólica; la conducta simbólica es conducta humana”.⁹ El símbolo comenzó a ser considerado como creador de realidad, como parte de la representación cotidiana. La historiografía se hizo consciente de que el estudio de la realidad histórica sin estimar la presencia del simbolismo la tornaba incompleta y desvirtuada. Del mismo modo, el estudio de la vida cotidiana bajo la exclusiva visión del quehacer, de la pura actividad, no dejaba de ser un discurso insubstancial. Su punto de partida a finales de los años 80 del siglo XX, no dejaba de ser la cultura material, aunque el enfoque mostraba direcciones distintas. La historiografía inglesa dirigió su mirada hacia el consumo en lugar de la producción, y consideró el “objeto” como componente cultural y no como producto de consumo.¹⁰ En España, Máximo García Fernández fue y es considerado uno de los representantes de una nueva tendencia sobre la cultura material.¹¹ El historiador, a lo largo de diversos estudios, ha focalizado la atención en el proceso de adquisición y disfrute en el ámbito cotidiano de aquello que se muestra novedoso. En Italia se experimentó una evolución similar, aunque basada en la microhistoria sobre las vivencias cotidianas. La historia de la vida Cotidiana en Alemania contribuyó con su aportación desde la sociología cualitativa, a partir de la que se consolidó como “historia de las experiencias cotidianas”.

Paidós Orígenes, Barcelona, 2005; CHARTIER Roger, “Cultura popular. Retorno a un concepto...; GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.), *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edades Media y Moderna)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001; GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona, 2001 (1981); MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A. (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular, Cuarenta años de debate*, Universidad de Cantabria, Santander, 2008; MUCHEMBLED, Robert., *Société, cultures et mentalités dans la France moderne: XVIe-XVIIIe siècle*, Armand Colin, París, 1994 (1990); MULLET Michael, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1990; STOREY, John, *Teoría cultural y cultura popular*, Octaedro-Eub, Barcelona, 2002.

⁸ Véase algunas de sus obras: HELLER, Agner, *Historia y vida cotidiana: aportación a la sociología socialista*, Grijalbo, México, 1972; *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1994, (1970); *La revolución de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1982.

⁹ WHITE, Leslie A., *La ciencia de la cultura*, Paidós, Barcelona, 1982, p. 41; GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1983 (1973).

¹⁰ POUNDS, Norman John G., *La vida cotidiana: historia de la cultura material*, Crítica, Barcelona, 1999.

¹¹ Véase una de las recopilaciones de trabajos sobre la cultura material más recientes: GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo (dir.), *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios*, Sílex, Madrid, 2013.

Para Chartier, era necesario elaborar una historia de la vida cotidiana donde estuviesen en relación el ámbito privado y público. Se volvía entonces insustituible para el historiador, el análisis de las diferencias entre los comportamientos y emociones que se situaban en el interior de cada individuo y aquéllos que se exponían públicamente, sin miedo ni vergüenza, y que recreaban una representación de uno mismo. Ya a principios de siglo XXI se inició en Francia una nueva vertiente de análisis de la historia de la vida cotidiana, donde se sintetizaba una historia socio-económica con la historia cultural.

La participación de Chartier en la obra *Historia de la Vida Privada* (dirección del tercer volumen, 1985), configuró una apertura en la perspectiva interpretativa de la historiografía, que incluía el ámbito conceptual así como el metodológico. Entendiendo “cultura” a la manera Charteriana, es decir, como un conjunto de prácticas y representaciones por las que un individuo construye el significado y sentido de su existencia a través de las necesidades sociales¹², podemos comprender que sus reflexiones giraban en torno a una renovada visión que no se ajustaba a la historia de las mentalidades, ni tampoco a la historia de las ideas. La superación de las ya conocidas dicotomías interpretativas, como fueron culto-popular, objetividad-subjetividad o producción-consumo le llevó a la concepción de una historia que interpretaba las disciplinas impuestas frente a la libertad táctica del individuo.¹³ Así fue como Roger Chartier determinó lo que conocemos como historia cultural de lo social, muy distinto a los paradigmas históricos de análisis previos.

Según este paradigma de análisis, había que partir de los objetos o artefactos culturales en lugar de las clases sociales. Con esta premisa, el historiador francés abandonaba el tradicional posicionamiento enfrentado de cultura popular-cultura docta como receptores del discurso, para pasar a entender el proceso de admisión e interpretación de ideas como una dinámica abierta, en la que confluían distintos factores como las necesidades imperantes, la dotación de sentido o la apropiación de significados. Por tanto, ante la llegada de un discurso oficial, dominante o normativo el individuo podía

¹² CHARTIER, Roger, *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV-XVIII*, Gedisa, Barcelona, 1994 (1992), p. 10.

¹³ Véase sobre el concepto de “estrategia” y “táctica”: CHARTIER, Roger, “Michel de Certeau y lo cotidiano. Estrategias y tácticas”, PEÑA DÍAZ, Manuel (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Abada, Madrid, 2012, pp. 21-28.

reaccionar de distintas formas, aceptando (que no asumiendo) el contenido tal y como era enviado, interiorizándolo tal cual, haciéndolo suyo mediante una apropiación del uso, resistiéndose, negociándolo, o en último caso, rechazándolo. Por tanto, no fue únicamente relevante el autor o institución de la que procedía el contenido, el vehículo que lo transmitía y el público para el que estaba elaborado, sino que hubo numerosas particularidades y variables que formaron parte del proceso de recepción discursiva. La pregunta clave para Chartier no era qué se transmitía o a quién se transmitía, sino cómo se recibía.¹⁴

Efectivamente, los códigos culturales compartidos en comunidades, a pesar de ser identificados en su conjunto eran al mismo tiempo individualizados en la práctica, ya que ésta última no puede existir sin estar inserta en un discurso que la organice según una lógica estipulada. Las prácticas, insertas en un discurso legítimo que establecía unos comportamientos matrices, podían manifestar al mismo tiempo una red de interacción en base a las -distintas- experiencias individuales y colectivas. Esto se debía a que la “aplicación” de una norma impuesta/dispuesta en la vida de un individuo, redefinía su comprensión de sí mismo, del mundo que le rodeaba, así como sus relaciones con él. Una norma diseñada y entendida como un mandato universal, adoptaba variaciones en función del sujeto-receptor. Las prohibiciones en el mundo mágico fueron uno de los campos que mejor pueden ilustrar este planteamiento, puesto que los discursos que se generaron estaban inscritos en las prácticas del *ars magicarum*, y al mismo tiempo la *praxis* no podía llevarse a cabo sin un discurso que la amparase y (des)legitimase. Este trabajo presenta una pequeña aportación a lo que podríamos considerar una historia de los usos, a través de los particularismos que estas hechiceras aplicaron a cualquier rincón de su vida cotidiana (espacios, símbolos religiosos, tiempos, materiales, lenguaje, relaciones interpersonales etc.). Mediante una “invención de lo cotidiano”, los practicantes de lo mágico procesaron, adaptaron, personalizaron las ideas, reglas y mandatos llegados desde las distintas formas de discurso, expectantes ante una realidad nueva por venir, modificada, reconstruida con un sentido propio, encarnado.¹⁵

¹⁴ CHARTIER, Roger, *El orden de los libros. Lectores, autores...* p. 11; SERNA, Justo y PONS, Anacleto, *La historia cultural...* pp.155-158.

¹⁵ MORANT DEUSA, Isabel (ed.), *Roger Chartier. Escribir las prácticas: discurso, práctica, representación*, Fundación Cañada Blanch, Valencia, 1998, p.7.

Para este trabajo de investigación, contextualizado en los signos mágicos que afloraban en cualquier aspecto de la vida cotidiana de los individuos, se ha adoptado como enfoque el binomio discurso-práctica. Se ha pretendido precisamente confrontar la tensión de las estrategias que los autores e instituciones utilizaron para hacer aflorar la ortodoxia a través del texto y, por tanto de su lectura, con las prácticas, entendidas como las tácticas de liberación o resistencia implícita al discurso, ejercidas por los miembros de una sociedad aún muy rural, heterogénea, y sobre todo, plural. La lectura de la sociedad desde el contraste de esta doble perspectiva, frecuentemente separada en los estudios que se publican, es necesaria para obtener una visión organizada, efectiva, con mayor grado de fidelidad y en definitiva, holística. El análisis del autor/institución del discurso, según Chartier, no nos interesa por la identidad social que se esconde detrás, sino siguiendo a Foucault, por la construcción de la función-autor,¹⁶ que detentaba una responsabilidad ante el poder y una legitimación de sus afirmaciones. Esta función-autor garantizaba la unidad y coherencia del discurso enviado, y podía ser desempeñada por uno o varios individuos, así como colaboradores. Al mismo tiempo, la recepción de cada obra o mensaje enviado se realizaba desde una percepción original, vehiculizada, no por las ideas contenidas, sino por el proceso de recepción y asimilación de las mismas, es decir, por la forma en que se aplicaban.¹⁷ Como añadido, Chartier recayó en una complejidad adicional: el historiador trata de reconstruir las prácticas y experiencias vividas por el Hombre, bien como individuo, bien como colectividad, creando su propio discurso al respecto, lo que genera una inevitable tensión en el proceso, como bien apuntaron Michel Foucault y Michel de Certeau.

Sin embargo, no sólo la historia de la vida cotidiana y el plano “discurso-práctica” amparan nuestra investigación, como hemos visto hasta el momento. También confluye en nuestro análisis el paradigma “norma-transgresión”. La reciente historiografía brasileña y mexicana, distanciándose pero al mismo tiempo complementando el modelo francés, han llevado a cabo una interesante contribución que lleva a su fin la dualidad “ámbito público y privado”. Ambas líneas han desarrollado una denominada “historiografía de la transgresión”, que focaliza la atención en aquellas prácticas y actitudes cotidianas que se desviaban de la norma. Efectivamente, la excepción también formaba parte de la vida cotidiana y como tal, derivaba en la existencia de tensiones y

¹⁶ *Ibidem*, pp. 165-178.

¹⁷ CHARTIER, Roger, *El orden de los libros. Lectores, autores....* 13.

conflictos. Tanto la historiografía brasileña como la mexicana han sabido centrar la atención en lo regular, la norma, lo correcto, lo repetitivo, y al mismo tiempo en la lucha, la excepción, lo incorrecto, lo irregular. Es precisamente en este contexto donde surge un espacio de negociación y resistencia de la norma, una nueva y manifiesta realidad, muy viva entre los supersticiosos.¹⁸

Expuestos los marcos epistemológicos en los que se inserta esta tesis, la metodología específica que se ha ajustado a los objetivos propuestos desde un principio, es aquella que pone en valor lo particular, lo cualitativo y lo único, al mismo tiempo que participa de la debida rigurosidad en el conocimiento. Sobre esta ardua cuestión dio respuesta el historiador italiano Carlo Ginzburg en su artículo “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales” publicado en su obra *Mitos, emblemas, indicios*. En este trabajo, Ginzburg puso de manifiesto la existencia de un paradigma ampliamente utilizado desde antiguo, pero que nunca había recibido un tratamiento teórico amplio. La atención a lo individual y lo particular como método de construcción del conocimiento, había sido utilizada en multitud de campos y de épocas históricas.¹⁹ Fue a partir de la década de 1870-90 cuando comenzó a afirmarse en torno a las ciencias humanas un paradigma indiciario, enraizado en el particularismo y la sintomatología de lo social. Su originalidad radica en su capacidad de remontarse a los datos experimentales que aparentemente son secundarios dentro de una realidad compleja, pero que realmente son los que permiten acercarse de una forma más rigurosa y precisa a un conocimiento no

¹⁸ Publicaciones en España sobre norma/transgresión, véase: GONZALBO AIZPURU, Pilar, “Conflictos y rutinas en la vida familiar” en GONZALBO AIZPURU, Pilar (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. III, *El siglo XVIII, entre tradición y cambio*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 553-578. GONZALBO AIZPURU, Pilar y BAZANT, Milada (coords.), *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, El Colegio de México, México, 2007; PEÑA DÍAZ, Manuel, “Normas y transgresiones. La cultura escrita en el siglo de Oro” en GONZÁLEZ, Carlos Alberto y VILA, Enriqueta, (comps.) en *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 120-139; del mismo, “Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI-XVII)” en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 1, (2002), (ejemplar dedicado a: “De mentalidades y formas culturales en la Edad Moderna”), pp. 85-101; FIGUERAS VALLÉS, Estrella, “Se rebelaron contra la sagrada norma del matrimonio: mujeres bigamas en el México hispano” en *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, n.º. extra 3, 45, (1999), en línea, <http://www.ub.edu/geocrit/sn-45-46.htm>, consultado el 13/11/2014; GALLARDO ARIAS, Patricia, “La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz” en *Estudios de Historia Novohispana*, 44, 2011, pp. 77-111; CALDERÓN, Carlos, “Un siglo de transgresiones: el delito de bigamia en la Galicia del XVIII según papeles de la inquisición”, en *Fundación*, 5, (2001), pp. 373-394; CALZÓN GARCÍA, José Antonio, y FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Natalia, “Entre la transgresión y la norma: pícaras y pecadoras penitentes en la narrativa española del Siglo de Oro” en *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, t. 56, (2006), pp. 67-96.

¹⁹ GINZBURG, C., *Mitos, emblemas, indicios...* p. 152

experimentado²⁰. Para el estudio de la experiencia cotidiana, y específicamente de las prácticas hechiceriles andaluzas durante el siglo XVIII, resulta especialmente apropiado el uso de esta metodología de investigación.

El estudio de las prácticas cotidianas nunca ha dejado de estar vinculado estrechamente con lo concreto. En este sentido la comparación de fenómenos seriados no resulta ambiciosa para las pretensiones aquí propuestas, puesto que como se especifica en el apartado de “Fuentes” éstas presentan importantes limitaciones cuantitativas. Por otra parte, la interpretación de la vida cotidiana de la sociedad del siglo XVIII no puede reducirse a un análisis de fenómenos repetitivos, porque realmente las particularidades son las que la hacen compleja y única.

No obstante, el paradigma indiciario no es la única metodología que atiende a estas perspectivas descritas. El estudio de caso era otra posible herramienta de análisis del particularismo histórico, centrado en la investigación de un solo caso, analizando la peculiaridad que le rodea. Shara Merrian definió el estudio de caso como particularista, descriptivo, heurístico e inductivo²¹. Robert Yin lo definió como:

“una investigación empírica que estudia un fenómeno contemporáneo dentro de su contexto de la vida real, especialmente cuando los límites entre el fenómeno y su contexto no son claramente evidentes. (...) Una investigación de estudio de caso trata exitosamente con una situación técnicamente distintiva, en la cual hay muchas más variables de interés que datos observacionales; y, como resultado, se basa en múltiples fuentes de evidencia, con datos que deben converger en un estilo de triangulación; y, también como resultado, se beneficia del desarrollo previo de proposiciones teóricas que guían la recolección y el análisis de datos.”²²

Atendiendo a estas precisiones, se podría considerar un caso una persona, un proceso, un acontecimiento, una práctica, una forma de organización, etc. Este método de análisis de las ciencias sociales fue introducido por Frederic Le Play en 1829. Posteriormente fue desarrollado por los sociólogos Barney Glaser y Strauss Anselmo. Esta metodología consiste en la recogida de datos mediante la observación precisa, ponderación de los mismos y validación de una hipótesis previa. Este procedimiento se apoya en gran medida, aunque no de manera exclusiva, en aspectos cuantitativos a la

²⁰ *Ibidem.*, p.163.

²¹ MERRIAM, Sarhan B., *Case Study research in education. A qualitative approach*, Jossey –Bass Pub Inc, San Francisco, 1988.

²² YIN, Robert K., *Case Study Research: Design and Methods*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1994, p. 13.

hora de elaborar unas conclusiones. Robert K. Yin llegó a establecer hasta seis métodos para obtener datos o evidencias y entre ellas estimaba la documentación y la documentación de archivo. Stake²³, por su parte, hizo una clasificación de los estudios de caso según la finalidad para la que se llevaban a cabo (a saber: intrínsecos, instrumentales y colectivos).²⁴ En definitiva, el *Case Study* se fundamenta en el particularismo al igual que la metodología del indicio, sin embargo, el predominio de la descripción aparta la relación de lo cualitativo. Por el peligro de resultar excesivamente exclusivista, impidiendo la interrelación de acontecimientos o prácticas, será el paradigma del indicio, por tanto, la metodología más idónea para abordar este estudio.

Con este despliegue teórico hemos tratado de contextualizar y justificar tanto el marco teórico en el que se inserta el estudio que hemos llevado a cabo, como la metodología que más se ha ajustado a las necesidades del trabajo propuesto. Cinco capítulos organizan los resultados de esta investigación iniciada en 2010. En el primero de ellos, y el más escueto, se realiza un planteamiento general del objeto de estudio, incluyendo aquellas partes que son fundamentales conocer antes de llevar a cabo el análisis del mismo. El segundo bloque de esta tesis otorga una visión sobre los debates en torno a la brujería y la hechicería, generados entre finales del siglo XIX y el siglo XXI. Los posicionamientos de este amplio estado de la cuestión contemplan desde la perspectiva antropológica hasta la de género, pasando por la historiografía europea y española, obteniendo así una visión multidisciplinar del objeto de estudio. Las interpretaciones que la antropología ha otorgado al valor mágico (estructuralista, funcionalista, simbolista etc.) han sido tan variadas como necesarias para los historiadores. La necesidad de contrastar el documento histórico con las posibles interpretaciones antropológicas es innegable, especialmente cuando su lectura se afronta desde la historia cultural, como hemos comentado. El enfoque sobre las mentalidades, conciencia, afectos o los usos plurales de los artefactos culturales de este trabajo de investigación, exige un posicionamiento historicista cualitativo-interpretativo, por lo que el historiador se encuentra en la obligada tarea de converger con otras disciplinas que amplíen su ángulo analítico. Por su parte, la valoración de la historiografía de la caza de brujas es igualmente fundamental para comprender no sólo cuál fue el panorama europeo frente al pánico demoníaco, sino para contrastarlo con el tratamiento eclesiástico español de la

²³ STAKE, Robert E., *Investigación con estudio de casos*, Morata, Madrid, 1995.

²⁴ *Ibidem.*, p 32.

cuestión mágica, especialmente en su dimensión más cotidiana. En este sentido, es necesario también el análisis de la historiografía española respecto al tema mágico. No obstante, en este capítulo, aunque se han realizado constantes referencias al problema de la brujería, se ha insistido en la hechicería, por erigirse como la temática nodular de la investigación. Finalmente, atendiendo a uno de los objetivos de este trabajo, el estudio de la práctica de la hechicería según la cuestión de género, resultó indispensable desarrollar las principales estrategias de construcción de la identidad femenina a través de la historia, aunque focalizando nuestra atención en el periodo de la Edad Moderna.

En la tercera parte de la tesis se han analizado los discursos de la época sobre brujería y hechicería. Se comienza con todos aquellos mandatos, disposiciones y promulgaciones de carácter civil y religioso, con el afán de conocer cuál fue el posicionamiento oficial del poder espiritual y político. Para ello se realiza una evaluación de las fluctuaciones permisivas o prohibitivas de los siglos XVI al XVIII, generadas por el papado y la Iglesia y monarquía española. Esta versión legal y oficial respecto a las prácticas mágicas se complementa con el discurso moral vigente en España. Dicho discurso pone de manifiesto la problemática existente en el siglo XVIII (que venía arrastrándose de los siglos XVI y XVII) de la limitación de los conceptos de “bruja”, “hechicera” “superstición”, así como lo “lícito” o “ilícito” en la realización de determinadas prácticas. Finalmente, se culmina con un análisis de las aportaciones literarias. Sin lugar a dudas, el hábito de la lectura, bien fuese en voz alta o de un modo individual, estuvo muy presente en la vida cotidiana de la sociedad moderna. La producción literaria se constituyó como un instrumento transmisor, por lo que nos ha resultado fundamental analizar cuál pudo ser el significado y la influencia que ejercieron las obras de temática mágica (de un modo directo o indirecto) en la sociedad, especialmente en el siglo XVIII.

Una vez analizadas las confluencias, divergencias e influencias de los tratamientos discursivos de la época sobre la brujería y la hechicería, hemos procedido al estudio del segundo nivel de la investigación: la práctica. Para iniciarlo hemos elaborado el cuarto capítulo de la tesis, que consta de dos partes. La primera acumula los primeros, últimos y más relevantes casos de brujería y hechicería experimentados en el territorio español en los siglos modernos, para particularizar posteriormente los de la región andaluza. Este análisis no consiste en una exclusiva descripción casuística, sino en la valoración

de la realidad mágica española. A través de los casos analizados se puede comprender la presencia o ausencia de prácticas de brujería en el sur peninsular, la evolución de la (in)credulidad inquisitorial respecto a la realidad de la brujería, el aumento del interés represivo a partir de mediados del siglo XVII o su decadencia en el siglo XVIII, así como la constancia de la credulidad popular en la efectividad de la superstición. En la segunda parte de este bloque se ha realizado un análisis cuantitativo de los casos de superstición juzgados por los tribunales de Sevilla, Granada y Córdoba según el *Catálogo de alegaciones fiscales* de Natividad Moreno Garbayo, para poder interpretar variables como género, represión rural/urbana, peticiones mágicas más y menos comunes o índice de continuidad de la práctica mágica en el siglo XVIII.

El quinto y último bloque está enfocado a la cuestión de género, ilustrando las formas cotidianas de resistencia de las mujeres andaluzas del siglo XVIII en una sociedad profundamente sacralizada, completamente normativizada y socialmente dominada por el hombre. Para ello se ha elaborado un análisis de los indistintos usos del espacio público/privado otorgados por las hechiceras para llevar a cabo sus prácticas, desafiando así las encorsetadas funciones políticas, religiosas o sociales de los mismos. En segundo lugar se han examinado las resistencias que estas protagonistas ejercieron ante el poder civil. A continuación se ha realizado este mismo trabajo respecto a los principios religiosos que orquestaban la vida íntima y pública del cristiano.²⁵ Finalmente hemos profundizado en los modos de resistencia velada que estas “profesionales” y “clientes” utilizaron en el campo de los afectos, diseñándolos a su gusto, reteniendo y conservando el conocimiento mágico fuera del alcance del control masculino, y otorgándose a sí mismas una profesión u ocupación propia, exenta del permiso u aprobación del hombre. ¿Fueron quizá estas prácticas mágicas el origen de una incipiente emancipación femenina respecto a los dictámenes de la sociedad patriarcal del siglo XVIII? ¿O quizá se trató simplemente de una resistencia individualizada y velada a los valores culturales dominantes? Ésta es una cuestión, sin duda, ambiciosa y atractiva, pero quizá también lo fueron las actuaciones que estas mujeres llevaron a cabo para sobrevivir en una sociedad asfixiada por el control y el adoctrinamiento.

²⁵ SCHWARTZ, Stuart B., *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico Ibérico*, Akal, Madrid, 2010.

Los objetivos propuestos para el trabajo que se presenta han resultado especialmente interesantes, pero al mismo tiempo, han contado con algunas limitaciones en cuanto a algunos de los tipos de fuentes utilizados para su desarrollo. Tan solo gracias a la variedad y complementariedad de las mismas, se ha podido realizar una recomposición de los usos de las prácticas mágicas en Andalucía. El primer material que ha servido de impulso en la investigación del mundo natural y sobrenatural, ha sido la amplia bibliografía al respecto. Tanto la historiografía europea como la española son especialmente ricas en trabajos realizados por especialistas, que me han ayudado a contextualizar el mundo mágico. Las numerosas publicaciones sobre la esfera religiosa (Concilio de Trento, Reforma Católica, resistencias religiosas²⁶ etc.) resultaron especialmente útiles para comprender la relevancia en la época del pecado, la confesión, la penitencia o la conciencia. La vinculación entre el poder monárquico y el religioso evidenciaba que la religión nutría la esencia de la vida moderna, en función de la que se articulaban el resto de estructuras sociales, políticas e incluso económicas.

Junto con la extensa bibliografía sobre estos aspectos, también ha resultado especialmente útil aquella que trata específicamente sobre Inquisición. Teniendo en cuenta que el grueso de las fuentes utilizadas fueron las generadas por esta institución, es necesario conocer sus orígenes, estructura, *modus operandi* y distribución. Quizá éste, el Santo Oficio, podría ser uno de los temas que mayor producción científica generan, debido a lo inagotable de la temática en sí misma, por lo que contamos con estudios clásicos, así como renovadas visiones de la Inquisición.

Respecto al campo de las prácticas mágicas, la riqueza bibliográfica es ingente. Los ejemplares que tuve ocasión de consultar durante mi estancia en Londres complementaron mi perspectiva acerca del mundo mágico europeo. Los grandes clásicos en la materia así como títulos especializados en localidades y territorios no españoles, me permitieron conocer el particularismo hispano en el tratamiento del pecado de “superstición”. No obstante, tanto la brujería como la hechicería han sido muy trabajadas en nuestro país. Se han realizado análisis más o menos exhaustivos de todos los distritos inquisitoriales, incluyendo Baleares y Canarias, e incluso comparándose con otros delitos. Para esta investigación he podido partir de trabajos de

²⁶ SCHWARTZ, Stuart B., *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico Ibérico*, Akal, Madrid, 2010.

no pocos historiadores andaluces, que han realizado tanto análisis microhistóricos como de carácter más general. El tribunal de Granada ha sido el más trabajado, debido a que también fue el más activo y del que mayor documentación sobre superstición generó y se ha conservado. Sin embargo, no contamos con demasiados estudios que analicen el tema mágico para todo el territorio andaluz. Ésta es una de las razones que me impulsó a contemplar una investigación unificadora.

Además de esta visión panorámica a través de distintas lecturas sobre el mundo hispánico y su relación con lo que estaba sucediendo en el resto de Europa, no podemos olvidar que el trabajo aquí propuesto se inserta en el campo de las formas cotidianas de vida, la conciencia y las prácticas de resistencia, por lo que se ha requerido una interpretación multidisciplinar de las fuentes. Los trabajos antropológicos han sido especialmente necesarios para comprender el significado de las pautas de comportamiento mágico. Distintas líneas interpretativas han tratado de descifrar las causas de la continuidad de la *superstitio* a lo largo de los siglos, convergiendo en Andalucía hacia las muestras de una religiosidad popular.

La literatura, por su parte, también se hizo eco de la cuestión mágica en los siglos modernos. En uno de los apartados de este trabajo, dedicado al análisis del tratamiento literario que se dio al tema mágico, se pone de manifiesto su relevancia como elemento enriquecedor de nuestra investigación.²⁷ Tengamos en cuenta que la lectura fue una de las actividades que se llevó a cabo cotidianamente durante la época moderna. Tanto en público como en la intimidad, los libros transmitían ideas y conocimientos, en ocasiones para adoctrinar, en otras para que el lector pudiese encontrar vías de escape. No cabe duda de que la superstición estuvo presente en muchos ejemplares, reflejándose todo tipo de detalles sobre las prácticas que se llevaban a cabo. En determinados ejemplares formó parte de la trama principal, en otros apareció de un modo secundario, y en el siglo XVII y XVIII ganó protagonismo en las representaciones teatrales. El contacto de este tipo de manifestaciones literarias con el estrato popular fue muy frecuente, repudiando el *ars magicarum* en algunos títulos, usándolo como atractivo en otros, pero en cualquier caso, literatura mágica y sociedad se convirtió en un binomio indisoluble.

²⁷ MARQUILHAS, Rita, "Orientación mágica del texto escrito" en CASTILLO GÓMEZ, Antonio (Comp.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Gedisa, Barcelona, 1999.

Otro tipo de literatura, en este caso la penitencial, ha sido de gran relevancia para abordar esta investigación. Especialmente después del Concilio de Trento, la Iglesia trató de dar a conocer un código de buenas prácticas a través de los manuales de confesión y sumas de casos de conciencia. Las directrices enviadas desde el Concilio apuntaban precisamente a escindir la excesiva relajación moral que se había adquirido desde tiempo atrás. Comenzó entonces a generarse una vasta producción de promptuarios morales que estuvo dirigida a dos sectores de la población. Por una parte a los religiosos, que no siempre estaban debidamente formados, para que contasen con una guía espiritual basada en la casuística que se podían encontrar en el confesionario. Por otra parte, estuvo dirigida al conjunto social, especialmente los ejemplares de tamaño bolsillo, para dar a conocer las conductas pecaminosas y disciplinar el comportamiento cotidiano. Las obras consultadas corresponden al siglo XVIII y están conservadas en el enorme fondo con el que cuenta la Biblioteca Nacional de España. A través de ellas hemos podido conocer de primera mano cuál fue el discurso eclesiástico frente a estas artes, observar una evolución en su concepción desde el siglo XVI, o analizar la problemática de lo sobrenatural que más intensamente preocupó a los ministros de Dios. La relevancia de este tipo de fuente radica precisamente en el equilibrio que representa entre su carácter discursivo y el reflejo de la casuística que se daba en la realidad cotidiana. Por esta razón, estas obras escritas por y para los rectores del espíritu, no dejan de actuar a modo de mapa de las prácticas que preocuparon a la Iglesia en el siglo XVIII.

Las aportaciones literarias y morales configuran un volumen de fuentes que incide en el discurso sobre el mundo mágico, junto con todas aquellas disposiciones civiles y promulgaciones religiosas, de carácter oficial. Este último tipo de documentos arroja luz sobre el posicionamiento legal que mantuvo España respecto al problema de la brujería y la hechicería. La descendencia divina del poder monárquico llevó a acercar posturas entre gobierno e Iglesia, por lo que resulta especialmente útil analizar cuáles fueron los mandatos papales, la posición inquisitorial española ante los mismos y el consecuente, o no, respaldo monárquico. Durante el siglo XVI España experimentó fluctuaciones entre el rigorismo y la flexibilidad eclesiástica, así como de la justicia ordinaria. En el siglo XVII se produjeron conflictos generados por el enfrentamiento entre ambos tipos de poder judicial, para obtener la jurisdicción de las acusaciones con “sabor” a herejía. Finalmente, en el siglo XVIII el poder civil basculó la responsabilidad procesal a la

Inquisición, manteniendo exclusivamente algunas labores como las de apresamiento y primeros informes de un sospechoso para informar al Santo Oficio, o ejecución de la pena otorgada a un sentenciado.

Como resultado de esta delegación de poder a la Santa Inquisición para hacer frente al pecado de superstición, los casos rastreados de justicia ordinaria o eclesiástica han sido muy escasos. Los obtenidos apenas son lo suficiente representativos como para abordar el estudio del problema mágico en Andalucía. Las catas realizadas en la documentación correspondiente a la jurisdicción eclesiástica sevillana y granadina no han sido fructíferas, y la documentación del Archivo del Obispado de Córdoba está en proceso de catalogación, por lo que no está permitido su acceso. Por su parte, tampoco se ha encontrado un rastro de documentación criminal en los archivos de justicia civil, pues o bien las series no se han conservado por su inutilidad, o bien los casos han sido espontáneos, debido a la mencionada cesión de las competencias al Santo Oficio.

Además de todas las fuentes enunciadas hasta el momento, las inquisitoriales han configurado el grueso de esta investigación (junto con la literatura moral)²⁸. Uno de los principales obstáculos de su uso ha sido la parcialidad de la información recogida en las mismas, reflejando aquéllo que los inquisidores consideraron de mayor relevancia, lo que según la institución se debía conocer. Nos hemos visto obligados, pues, a tratar esta fuente con un espíritu crítico, incluso cuando hacíamos uso de los testimonios de los testigos y delatores. Este condicionante impide que podamos elaborar una imagen precisa del significado del fenómeno mágico en Andalucía. Tan solo tenemos acceso a la información que se deriva de la actitud represiva ejercida sobre sus actores y crédulos, obviando aquellas prácticas mágicas que nunca llegaron a ser juzgadas. Toda esta documentación procesal andaluza se aloja en el Archivo Histórico Nacional, que es donde se conserva debidamente. La sección “Inquisición” custodia la amplia tipología generada, aunque para el caso de los tribunales andaluces, nos encontramos con nuevas limitaciones al respecto. A pesar del vasto fondo con el que cuenta el archivo, los procesos de fe para el territorio andaluz no se han conservado. Ésta podría ser, sin duda, una de las aportaciones más ricas para nuestra investigación. Su minuciosidad permitiría acceder a información cualitativa de gran valor, con la que se profundizaría en la

²⁸ Se ha optado por actualizar a la ortografía de los textos originales de las fuentes (siglos XVI-XVIII) con el fin de facilitar y agilizar la lectura de las citas empleadas.

conciencia de los individuos. No obstante, aún contando con esta ausencia, la investigación ha podido nutrirse de un conjunto amplio de fuentes que le han dado forma.

Una segunda tipología destacable es la de las relaciones de causas pendientes y resueltas. Para el siglo XVIII contamos con un escaso grupo de casos que estuviesen referidos a las prácticas supersticiosas.²⁹ Los existentes apenas aportan información cualitativa, reduciéndose los datos a nombre, edad, procedencia, estado civil, delito, bienes y pena. A tan escuetos resúmenes se le une la existencia de periodos de vacío por falta de envío desde los distritos inquisitoriales. Al no existir un registro continuo y fiable de los acusados, no procede contabilizar la casuística para el territorio andaluz, pues en ocasiones no se mencionaban sus nombres (lo que suprime la rigurosidad de los datos que se pudiesen obtener con el recuento de los acusados a lo largo de los distintos años), tampoco queda señalado en todos los casos cuándo se resolvían sus causas, se absolvía a los acusados o incluso si alguno de los apresados había muerto. Ante tal heterogeneidad, la consulta de esta documentación ha resultado ilustrativa para realizar una primera aproximación a la procedencia de los acusados (ámbito rural o urbano, zonas con mayor o menor represión etc.), tipo de pena adjudicada, así como la edad de sus practicantes. Sin embargo, el escaso valor cualitativo nos ha impedido que podamos trabajar con las relaciones de causas, más allá de estas iniciales aproximaciones. Tampoco la documentación generada a partir de las visitas de distrito nos han resultado útiles para este estudio, ya que dejaron de expedirse en el siglo XVIII.

Los resúmenes generados a partir de los autos de fe, públicos y particulares, son otro tipo de documentación a tener en cuenta. Aunque contamos con determinado volumen de los mismos, especialmente para el tribunal de Granada, cierto es que la información aportada es insuficiente, por lo que tampoco es especialmente adecuada para el tipo de

²⁹ Distrito inquisitorial de Sevilla: se encuentran relaciones de causas pendientes con acusaciones de supersticiosos en AHN, Inquisición, leg. 3020, 3022, 3023, 3025, 3026, 3028, cuyos expedientes están sin numerar. Distrito inquisitorial de Granada: se encuentran relaciones de causas pendientes y despachadas con acusaciones de supersticiosos en AHN, Inquisición, leg. 2664, exp. 151; leg. 2667, exp. 65, 122, 166, 181, 192, 204, 218, 236; leg. 2668, exp. 3, 34, 48, 89, 95, 100; leg. 2669, exp. 235, 285; leg. 2670, exp. 40, 80, 102, 143, 156, 176, 182; leg. 2671, exp. 18, 35, 43, 73, 95; leg. 2672, exp. 7, 8; leg. 2673, exp. 63; leg. 2676, exp. 155, 202, 224, 234, 259, 282; leg. 2681, exp. 83; leg. 2683, exp. 123; leg. 2686, exp. 84, 92, 185, 196; leg. 2690, exp. 66; leg. 2691, exp. 31; leg. 2692, exp. 188. No contamos con causas de fe del distrito inquisitorial de Córdoba para el siglo XVIII.

trabajo planteado.³⁰ Algunos autos particulares incluso reducen sus datos a mencionar el número de personas que se expusieron, sin determinar su delito, lo que dificulta aún más la labor de rastreo. No obstante, al igual que las relaciones de causas, pueden ayudarnos a contextualizar la persecución que llegó a darse en Andalucía, esclareciendo diferencias entre principios, mediados y finales del siglo XVIII. Por otra parte, la correspondencia que cobija esta sección del Archivo Histórico Nacional fue enviada en dos direcciones. Desde el Consejo de la Suprema a los distritos inquisitoriales de Granada, Córdoba y Sevilla y viceversa. El grueso de las cartas conservadas apenas deja por escrito el nombre del acusado, el delito y la fecha, pues a continuación se adjuntaba el proceso del mismo. Una vez llegaba el envío a su lugar de destino, el proceso se incluía en la serie ubicada para ello, mientras que la carta se gestionaba en otro apartado clasificatorio. Ésa es la razón por la que, aun contando con este tipo de documentación, es prácticamente inservible, puesto que los procesos no se han conservado y no existen posibilidades de realizar un recuento fiable del número de condenados por delito de superstición. Tan sólo algunas cartas, muy escasas, se enviaron con la intención de informar o solicitar consejo sobre asuntos mágicos de mayor calado. La posesión de determinados libros de naturaleza supersticiosa por parte de un religioso o feligrés, el anuncio de cuáles fueron las prácticas mágicas más comunes en cierta localidad, o el informe del robo de formas consagradas para su posible venta en el mercado negro pueden ser algunos ejemplos. Esta casuística nos informa sobre una problemática concreta, no generalizable, pero existente, lo que ha ayudado a enriquecer aún más nuestra perspectiva de análisis.³¹

³⁰ Distrito inquisitorial de Sevilla: se encuentran autos particulares de fe con causas supersticiosas en AHN, leg. 3022, (28 de octubre 1703), 3025, (30 de noviembre de 1710), 3026, (3 de mayo de 1712), los expedientes se encuentran sin numerar. Distrito inquisitorial de Granada: se encuentran autos particulares de fe con causas supersticiosas en AHN, leg. 2672, exp. 174; leg. 2673, exp. 104; 121, leg. 2674, exp. 30, 154; leg. 2676, exp. 155; leg. 2680, exp. 205; leg. 2682, exp. 17. En el distrito inquisitorial de Córdoba no constan autos públicos de fe para el siglo XVIII. Se encuentran autos particulares de fe con causas supersticiosas correspondientes a 1745 y 1799 en GRACIA BOIX, Rafael, *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1983, anexo I, pp. 616-620.

³¹ Para el tribunal de Granada: véase AHN, Inquisición, leg. 2667, exp. 232, Pedro Vázquez, (1700) apresado por realizar supersticiones con libros. Se detalla su caso solicitando consejo a la Suprema; leg. 2671, exp. 121, 150, 151, 164, 196. En estos expedientes se transmite a la suprema la problemática supersticiosa alojada en el seno del Convento de Santa Clara en Antequera (1668-1771), donde pactos, excesos con el demonio y prácticas supersticiosas tienen cabida, teniendo como protagonistas a varias monjas y frailes. También hay multitud de cartas que reseñan exclusivamente el envío de los procesos correspondientes. Leg. 2674, exp. 108, solicitud a la Suprema en 1728 de la liberación del cumplimiento del resto de su condena al presbítero Juan Jesús Zapata. Leg. 2676, exp. 56, 1732, carta de la Suprema informando al tribunal de Granada de la necesidad de predicar contra la credulidad en la actuación de los saca tesoros. Leg. 2681, sin n. expediente, carta enviada por la madre Catalina de la Concepción en 1746 al Consejo de la Suprema solicitando la conmutación del cumplimiento del resto de la pena atribuida a Francisca Morales para que vaya a morir al lado de sus hijas, alegando su buen ejemplo y

Esclarecidas las ventajas e inconvenientes de las fuentes mencionadas, queda por referirnos a las alegaciones fiscales. Estos documentos, expedidos en el siglo XVIII, han sido la base de nuestra investigación por su alto contenido cualitativo. Consisten en unos resúmenes más o menos dilatados de una acusación, que se enviaban al Consejo de la Suprema Inquisición para que se calificasen los hechos, o bien se indicase cómo continuar investigando al sospechoso. Su naturaleza es variable, puesto que en algunas ocasiones se recoge cronológicamente el registro de las audiencias del reo y los testigos, y en otras se realiza un recorrido por los datos fundamentales del proceso, estancias previas en cárceles inquisitoriales o declaraciones del propio encausado. El inconveniente de este tipo de fuente es que nunca contamos con la sentencia firme de su causa, con excepción de aquéllos que fueron reincidentes, y sí poseemos la pena que le otorgaron previamente, así como su (parcial) cumplimiento.

No obstante, contamos con un importante corpus para los tres distritos, que quedó recogido en el *Catálogo de alegaciones fiscales*, elaborado por Natividad Moreno Garbayo. Esta publicación incluye cuatro categorías ordenadas cronológicamente: causas de fe, pleitos y competencias, censura de libros e informaciones genealógicas, que dan una amplia visión de cuál fue la actuación inquisitorial andaluza. Para nuestra investigación han bastado las pertenecientes al grupo de causas de fe, y a éstas se han añadido algunas otras que hemos encontrado intercaladas en expedientes de correspondencia, lo que ha enriquecido sobremanera nuestro estudio. Las alegaciones que hemos tenido ocasión de trabajar han variado su foliación, desde una hoja hasta más de cincuenta, e incluso algo más. Estos textos han recogido el testimonio de acusados, delatores e incluso las opiniones populares sobre el acusado recabadas por los religiosos. Su variedad y riqueza incluye incluso las declaraciones de personas que fueron interrogadas por ser implicadas por testigos anteriores. Entre sus páginas quedaron registradas las oraciones que recitaban los supersticiosos, los materiales que utilizaron, los ritmos de los rituales, los espacios requeridos, la finalidades de las peticiones, las personas que debían estar implicadas en la celebración del lance o el cobro por el servicio mágico. También se hacen eco de las necesidades, incertidumbres

comportamiento. Para el tribunal de Sevilla: leg. 2963, sin n. de expediente, carta del capellán Don Pedro de Vargas Porras al consejo de la Suprema para reseñar las principales supersticiones que hacen algunas mujeres en la ciudad de Sevilla, 1626.

y desesperaciones sociales, la cotidianidad de la enfermedad o la relevancia de la unidad conyugal. Gracias a las alegaciones hemos podido reconstruir ciertos aspectos poco estudiados del mundo mágico andaluz, como han podido ser su influencia religiosa o su importancia como instrumento de resistencia a las autoridades, especialmente para el género femenino.

Capítulo II: LOS DEBATES EN TORNO A LA BRUJERÍA Y LA HECHICERÍA (FINALES DEL SIGLO XIX-XXI)

II.1 LA ANTROPOLOGÍA Y EL MUNDO MÁGICO

La investigación sobre las prácticas mágicas se desarrolló a partir del siglo XIX en dos líneas, a la postre convergentes. Por una parte, antropólogos, historiadores de la religión y folcloristas dedicaron sus esfuerzos y publicaciones a indagar en el mundo de la “magia”, buscando la elaboración de teorizaciones de carácter generalista. En segundo lugar se situaban los historiadores, menos interesados en la elaboración de hipótesis que en la búsqueda de sucesos o acontecimientos de carácter local.

La amplia producción de los antropólogos estuvo enfocada a analizar de qué manera se encontraba entrelazada la magia con otros aspectos culturales de un grupo social. Importantes fueron en este sentido las aportaciones realizadas por Edward Burnett Tylor (1832-1917).¹ Afirmaba la existencia de tres formas de afrontar el mundo: desde la ciencia, la magia y la religión. Para Tylor, la magia y la ciencia participaban de un mismo modo de proceder: la observación de un elemento genuino. Sin embargo, el mago asociaba las ideas por continuidad en el tiempo y el espacio, semejanza o bien por causa y efecto. Esta tipología clasificatoria, similar a los límites científicos, se diferenciaba de la ciencia en que la magia vinculaba ideas o conocimientos mediante lazos subjetivos y la ciencia lo hacía a través de nexos objetivos que participaban de la experiencia². Por esta razón, Tylor consideró que la magia era una ciencia errónea e ilusoria, y explicó las creencias mágicas considerando la existencia de una lógica subyacente diferente de la empírica³.

Tras las aportaciones realizadas por Tylor sobre el origen de la religión y su teoría del “animismo”, James G. Frazer (1854-1941) fue el primer antropólogo que consolidó unas relaciones más o menos definidas entre magia, religión y ciencia⁴. Tal clasificación

¹ TYLOR, Edward Burnett, *Cultura primitiva. I, Orígenes de la cultura*, Ayuso, Madrid, 1976, (1871).

² Los juicios sobre el mundo mágico de Tylor fueron expuestos a numerosas críticas que recoge Lowie en una extraordinaria síntesis en LOWIE, Robert H., *Primitive religion*, Universal Library, London, 1936.

³ MORRIS, Brian, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 131.

⁴ Mientras que Frazer distinguía entre magia, religión y ciencia exponiendo que la ciencia era el estadio presente en Europa Occidental, Tylor afirmaba que las tres estaban presentes en todas las sociedades existentes.

respondía a sus consideraciones de corte racional y evolucionista⁵ de los estadios de desarrollo del intelecto humano. Sus conclusiones tenían un carácter generalista y sostuvo firmemente que la magia se constituía inevitablemente como el origen de cualquier forma de religión. A partir de sus estudios⁶, sus discípulos evolucionistas analizaron la magia como una manipulación de las formas de poder, en función de la relación causa-efecto. La primera fase de la evolución hacia la civilización, la fase mágica, se presentaba completamente ausente de raciocinio, por lo que todo lo mágico se definía como un intento de transformar la naturaleza con medios no científicos, y por tanto, equívocos. Sin embargo, una de las grandes aportaciones de Frazer fue la exposición de similitudes existentes entre las operaciones científicas y las mágicas.

Tanto la ciencia como la magia estaban sometidas a ciertos principios, de manera que al igual que la ciencia se regían por leyes experimentales, las operaciones mágicas lo hacían por la *ley de la similitud* y la *ley de contacto o contagio*⁷. Según Frazer estos principios de asociación, correctamente aplicados, podrían producir conocimientos científicos que mal utilizados daban lugar a hechos mágicos. La gran diferencia entre ciencia y magia radicaba en la participación de agentes personales en el ámbito de esta última⁸. En la línea evolutiva de cualquier poblado, tras la ineficacia de los rituales mágicos y el reconocimiento de ciertos límites humanos insalvables, el grupo social se desplazaba hacia una creencia religiosa. En esta etapa no se consideraba al mago como sujeto controlador de la naturaleza, sino que el Hombre se concebía incapacitado ante la superioridad de otras fuerzas. Para buscar sus favores se realizaban rituales periódicos a modo de ofrenda y sumisión. Los evolucionistas siempre consideraron la magia como una etapa previa a la civilización (representada por la religión). Aunque Tylor así lo afirmaba en su obra⁹, el verdadero defensor de la magia como antecedente de la religión fue Frazer. Estudios antropológicos posteriores evidenciaron que la distinción

⁵ Herbert Spencer (1820-1903) fue la principal figura del paradigma evolucionista, considerado como el ideólogo de sus fundamentos. Con anterioridad a Darwin, entendió la evolución de un grupo social como un proceso de transición con carácter acumulativo. El grupo quedaba sometido a un proceso orgánico de crecimiento, que gravitaba desde lo simple, heterogéneo e informal a lo complejo, homogéneo y formal, creándose ciertos lazos de dependencia entre las diversas partes del organismo social. *Sistema de filosofía sintética* (1860-1893) fue la magistral obra (11 volúmenes) que recogió sus reflexiones al respecto.

⁶ FRAZER, James G., *La rama dorada: Magia y Religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (1890).

⁷ MORRIS, Brian, *Introducción al estudio...* p. 134.

⁸ LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, Akal, Madrid, 2007, p. 26.

⁹ TYLOR, Edward Burnett, *Cultura primitiva...* 1976, (1871).

categoría entre magia y religión era inadecuada, ya que había pueblos donde magia, religión y ciencia existían al mismo tiempo.¹⁰

En 1912 Émile Durkheim (1858-1917) concretó sus impresiones centrándose en aspectos sociales, y afirmando que lo que realmente separaba la magia de la religión era el carácter individual de la primera frente al colectivo de la segunda. No existían lazos permanentes entre el mago y su cliente, mientras que sí los había entre los miembros del grupo religioso¹¹. Concibió, por tanto, la religión como un instrumento de cohesión social¹². No existían religiones falsas, ya que todas ellas eran producto de determinadas necesidades sociales y condiciones del grupo humano¹³. Bronislaw Malinowski (1884-1942) afirmó en 1948 que un rito era mágico cuando se producía a modo de sucesión de ciertos actos o prácticas con un objetivo concreto, mientras que calificó de religioso aquel rito que no era un medio sino un fin *per se*¹⁴. Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955), analizando los conceptos de “magia” y “religión” que habían aportado los distintos antropólogos, llegó a la conclusión de que conceptualizarlos era muy complejo y que realmente no tenían por qué ser excluyentes en una misma cultura. Parecía imposible hallar un criterio simple, que respondiese a lo que los antropólogos del siglo XIX se estaban preguntando.

Hasta el momento, los intereses antropológicos se habían dirigido hacia la búsqueda del origen y evolución de las ideas “mágico-religiosas”, sin embargo aún no se habían explorado las funciones que estos rituales podían tener, respecto al resto de las instituciones y entidades sociales. A inicios del siglo XX la antropología adoptó un nuevo rumbo. Abandonó sus intentos de vislumbrar el origen de la religión para interesarse por su funcionalidad. El funcionalismo británico¹⁵ desplazó decididamente al evolucionismo¹⁶.

¹⁰ DELGADO CANTON, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ariel Antropología, Barcelona, 2001.

¹¹ MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo, *Historia de la antropología. Teorías, praxis y lugares de estudio*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED en adelante), Madrid, 2008, p. 405.

¹² En tanto que las representaciones colectivas expresaban realidades colectivas.

¹³ DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1993.

¹⁴ MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Ariel, Barcelona, 1994.

¹⁵ El funcionalismo mantuvo como fin último epistemológico el estudio de las instituciones sociales que habían surgido para resolver las principales necesidades biológicas y psicológicas de la población. Los individuos originaban una compleja red de interacciones entre todas las acciones individuales, ajustadas a la normativa impuesta. Las circunstancias históricas cambiantes permitían el desarrollo de medidas institucionales diferentes para alcanzar los bienes sociales demandados. El funcionalismo trataba de

Dos enfoques metodológicos realizaron importantes aportaciones a la cuestión mágica. El primero se correspondió con el estructuralismo francés¹⁷, mientras que el segundo desarrolló a su vez dos perspectivas de análisis. Por una parte aquella que indagaba en los sistemas cognoscitivos¹⁸ y en segundo lugar, el conocido como funcionalismo británico¹⁹. Este último incluyó tres enfoques: psicológico (Malinowski), funcionalista-simbolista²⁰ (Mary Douglas [1921-2007], Victor Turner [1920-1983], Edmund Leach [1910-1989]) o preocupado de incluir la experiencia religiosa (Douglas, John Beattie [1915-1990], Godfrey Lienhardt [1921-1993])²¹. Tan sólo Durkheim supo aglutinar ambas líneas antropológicas, la funcionalista y estructuralista. En su obra combinó magistralmente lo fundamental de lo social, con la importancia de las representaciones colectivas y los sistemas cognoscitivos.

Para este antropólogo, las creencias no podían ser analizadas si no se expresaban mediante rituales, de manera que consideró necesario analizar la sociedad que configuraba tales rituales. Estas representaciones eran percibidas por los miembros de la sociedad como un medio de orientación de la conducta²². Sus creencias en lo

analizar las regularidades del comportamiento colectivo e individual, a partir de las instituciones, organismos y la participación social en las costumbres. Tanto el individuo como los rasgos culturales eran el testimonio de la estructura social subyacente. Malinowsky con *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1981; Radcliffe-Brown en *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Edicions 62, Barcelona, 1980; Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973), que expuso sus ideas estructuralistas en su trilogía sobre el grupo de los nuer, *The Nuer*, *Nuer Religion*, y *Kinship and Marriage Among the Nuer* o Frederick Nadel Siegfried *Fundamentos de antropología social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955 (1953) fueron los grandes representantes de este paradigma antropológico.

¹⁶ Una de las grandes críticas que recibió el evolucionismo fue la imposibilidad de basar su planteamiento teórico en hechos demostrables empíricamente. Esta ausencia de carácter científico impidió la aceptación de las leyes antropológicas generales preestablecidas. El intento de enmienda del funcionalismo, provocó la búsqueda de material cultural empírico basado en el trabajo de campo, con Malinowski y Radcliffe Brown a la cabeza.

¹⁷ Levi Strauss fue el primer antropólogo que realizó una disquisición teórica explícita sobre el estructuralismo. Realmente no puede considerarse una escuela de pensamiento, sino un enfoque metodológico de la antropología. El método presentó posteriores derivaciones hacia aportaciones como las realizadas por Jacques Lacan, Michel Foucault o Louis Althusser.

¹⁸ La antropología cognoscitiva trató de analizar la relación existente entre el lenguaje y los distintos aspectos culturales de una sociedad. Los antecedentes de esta etnociencia hunden sus raíces en las aportaciones de Boas y sus discípulos, que elaboraron sus planteamientos epistemológicos buscando una cierta independencia del anterior etnolingüismo de Whorf.

¹⁹ Según el funcionalismo, el ritual permite reforzar los vínculos sociales de un grupo mediante la consolidación de la jerarquía y el estatus social, consiguiendo un pleno equilibrio.

²⁰ Este enfoque no consideraba que existiese tanto una integración social, como una exposición simbólica de las diferencias sociales.

²¹ El funcionalismo simbolista que estos autores desarrollaron estuvo influido de una manera importante por el estructuralismo francés. DELGADO CANTON, Manuela, *La razón hechizada...* p. 63

²² MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo, *Historia de la antropología...*p. 405.

sobrenatural se reducían a las representaciones expresadas en la comunidad, que se hacían más intensas cuando se reunían para llevar a cabo un ritual y se debilitaban cuando el conjunto social se disolvía. De esta manera las prácticas rituales permitían cohesionar y fortalecer la estructura social, al mismo tiempo que tenían la función de interiorizar en sus conciencias una imagen colectiva de las creencias sobrenaturales²³.

En un intento de distinción entre magia y religión, Durkheim apuntó que las prácticas mágicas eran el resultado de una relación individualista, frente a la religión, que adoptaba forma de comunidad, fundamentada institucionalmente. Las creencias generales permitían una mayor cohesión grupal, frente a las individuales, que se debilitaban y desvanecían rápidamente. Partiendo de esta estabilidad representativa de lo sagrado, lo religioso sería el punto de partida para el experto en prácticas mágicas. Los rituales piadosos proferían un beneficio moral y material al grupo social. Los mágicos aprovecharían esta cualidad para derivarla y transformarla en beneficio individual en ámbitos privatizados, especialmente la curación y la adivinación²⁴. En oposición a las consideraciones de Frazer, Durkheim afirmó que la religión era anterior a la magia. Las conjeturas durkheimianas sobre la funcionalidad religiosa y la distinción entre la naturaleza de lo mágico y lo sagrado, dejaron una gran herencia que se tornó muy reveladora.

Hacia la década de 1930, Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), aunque con diferente posicionamiento respecto a Durkheim, sí que recibió su influencia en lo que al interés por las formas de conocimiento y pensamiento social se refiere: los sistemas cognoscitivos. Para este antropólogo francés existían sólo dos tipos de sociedades. La sociedad civilizada, caracterizada por ser lógica, científica y avanzada tecnológicamente, y la sociedad ágrafa, de menor tamaño, pre-lógica²⁵, no científica y que se rige por la “ley de participación”²⁶. Como bien especificó Evans- Pritchard, Lévy-Bruhl había caracterizado a los pueblos primitivos como mucho más supersticiosos que los procedentes del continente Europeo.

²³ DELGADO CANTON, Manuela, *La razón hechizada...* p. 64 y ss.

²⁴ DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales...*

²⁵ El concepto de prelógico no implica ilógico ni antilógico. Los pueblos primitivos prelógicos se regían por unas estrategias cognitivas distintas a la lógica, sin la necesidad de encontrar causas que den respuesta a las representaciones que se dan en la realidad.

²⁶ Según la “ley de participación” una cosa puede ser ella misma y su opuesto. Utilizando esta ley para la explicación de las esencias de la realidad, una sociedad no puede ser lógica sino mística donde las esencias se definen por sus cualidades y no por las causas de las que han derivado.

La antropología británica de inicios del siglo XX tuvo a Radcliffe- Brown y Malinowski como los rivalizantes de las dos principales posiciones teóricas²⁷. Esta nueva antropología social, heredera de la obra durkheimiana²⁸, derivó el debate hacia otros horizontes. El ritual se constituía como la argamasa social que permitía la perfecta integración de sus miembros, al mismo tiempo que ejercía una función de control jerárquico, institucional y social²⁹. Malinowski afirmó que las creencias mágicas poseían una razón utilitaria en el conjunto social, permitiendo un escape de las frustraciones del hombre y de las incertezas de su vida. La angustia por los desastres naturales y los conflictos cotidianos se presentó como uno de los principales impulsores del rito mágico. Aplicó la clave psicológica de tipo funcionalista para el análisis de este tipo de rituales, distinguiendo claramente entre magia y religión. Afirmó que ambas partían de un sentimiento de inferioridad hacia la naturaleza, aunque puntualizó que la magia, anterior a la religión, se caracterizaba por ser utilitaria, instrumental y con cualidades benignas o malignas.³⁰

Mientras que la religión surgía como un fin en sí mismo, la magia actuaba aliviando la ansiedad ante lo incontrolable. El propio Malinowski lo definió como una “expresión de emociones desbordantes”, donde el rito actuaba de canalizador de la tensión acumulada;³¹ un método alternativo de los pueblos ágrafos de enfrentarse a las situaciones que no podían ser respondidas racionalmente. Entre 1924 y 1938, fue Malinowski quien adoptó gran relevancia en el mundo antropológico hasta que en la década de 1940, Radcliffe-Brown produjo con sus aportaciones una ruptura definitiva entre la antropología británica y norteamericana. Si Malinowski había representado el traspaso del interés por la historia a la función, Radcliffe-Brown enfatizó la transición de la función a la estructura social. La interpretación del rito se focalizó entonces en la estructura, el parentesco y los sistemas sociales. Analizó la necesidad de las sociedades

²⁷ Radcliffe- Brown, desarrolló progresivamente el enfoque del funcionalismo estructuralista, que propuso como objetivo el análisis del modo en que las instituciones de cada comunidad trataban de mantener y asegurar el equilibrio social. Por su parte, Malinowski centró su atención en examinar el funcionamiento de una sociedad, procurando la satisfacción de las necesidades individuales.

²⁸ La influencia durkheimiana, mayor en la geografía británica que en la propia Francia, supuso la orientación básica de las nuevas consideraciones antropológicas. Véase: HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1998, p. 402.

²⁹ DELGADO CANTON, Manuela, *La razón hechizada...* p. 79.

³⁰ MÜLLAUER-SEICHTER, Traude, *Historia de la antropología social: escuelas y corrientes*, UNED, Madrid, 2005, p. 94.

³¹ *Ibidem*, p. 95.

de llevar a cabo un ajuste de intereses individuales. Ello se conseguía con la estandarización de ciertos comportamientos a través del uso de ritos y símbolos. Para Radcliffe-Brown como para Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973) y Meyer Fortes (1906-1983), sus seguidores, el rito fortalecía la identidad interna, reforzando el orden moral y los lazos de solidaridad. Posteriormente Evans-Pritchard, seguidor del estructuralismo de Radcliffe-Brown, comenzó a desplazarse de estos fundamentos para acercarse a una postura más historicista³². Su obra *Brujería, magia y oráculos entre los Azande* (1937) supuso un hito clave en la historia de la antropología, ya que tres de sus principios fundamentales de análisis se utilizaron en investigaciones posteriores. En primer lugar, entre los Azande nunca existió pánico a las acusaciones de brujería ya que éstas servían para exponer públicamente las situaciones de conflicto y actuaban como instrumento para enfrentarse a la desgracia social. En segundo lugar, estas hostilidades que se sacaban a relucir, lo hacían de una forma pautada, estereotipada. Generalmente se ajustaban a aquellas realidades sociales ambiguas, donde existía una desigualdad social, bien por cuestiones de riqueza, de poder, o de relaciones personales. Mediante la manipulación inconsciente de los oráculos, se producían acusaciones de brujería, de manera que el resultado final era un restablecimiento del equilibrio y un mantenimiento del orden en el estatus social. Por último, la existencia de casos de brujería y su represión se constituían como otra increíble herramienta que permitía reafirmar el sistema moral y social de la comunidad.³³

Las obras antropológicas de los años 50 estuvieron enfocadas a dos aspectos representativos: la política y el mundo mágico, en especial, la brujería como identificador de los problemas y desgracias de una comunidad. Max Gluckman (1911-1975), un estructuralista inglés muy vinculado con los trabajos de Durkheim y Radcliffe-Brown, enfatizó la idea de que en la vida cotidiana los grupos sociales se veían envueltos en conflictos sobre sus propias normas. Para Gluckman, este tipo de

³² El funcionalismo consideraba que para conocer la estructura de una sociedad no era necesario analizar el origen evolutivo de su historia. Metodológicamente sólo existían dos vías: la historia y el método comparativo. Si el evolucionismo había sido superado, sólo quedaba el estudio comparativo como alternativa metodológica. Evans-Pritchard entendió que para comprender dos o más sociedades y compararlas entre sí, era requisito indispensable atender a la historiografía. Su obra *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona, 1997 (1937), fue el trabajo en el que materializó algunas ideas de estas tendencias historicistas.

³³ DOUGLAS, Mary, "El estado actual de la cuestión: treinta años después de brujería, magia y oráculos entre los Azande", en GLUCKMAN, Max, HORTON, Robin y DOUGLAS, Mary, *Ciencia y brujería*. Anagrama, Barcelona, 1976, pp. 38-39.

enfrentamientos realmente era un mecanismo de reajuste y restauración de la cohesión perdida en la comunidad, de manera que mediante el conflicto se restablecía y consolidaba dicha unidad³⁴. Los rituales de brujería fueron considerados como la vía de escape de aquellos aspectos que entraban en conflicto en la vida diaria.

Turner, a la luz de las aportaciones de Gluckman sobre lo que denominó los “rituales de rebelión”, elaboró la categoría de “drama social”. Frente a un inicial equilibrio, la violación de una norma o el quebrantamiento de una unidad estructural, se daba lugar a una reacción conflictiva, el drama, que producía incertidumbre y aflicción, y que encadenadamente alteraba el sistema en su conjunto. Para restablecer el estado de desigualdad generado, era necesario reparar el sistema social, por lo que el conflicto confluía en un comportamiento ritualizado³⁵. Víctor Turner (1920-1983) describió cuatro estadios en el propio proceso de reequilibrio. En primer lugar se producía una brecha en el sistema moral o en el orden social imperante. Tal fractura denotaba un simbólico enfrentamiento con el sistema dominante. Definió la segunda fase como “crisis”. A partir de la ruptura simbólica, si no se producía una inmediata subsanación, la alteración en el sistema contaminaría progresivamente otros elementos y relaciones estructurales, obteniendo un drama social de elevadas dimensiones. En tercer lugar, la relevancia del desorden originado requería una eficaz acción reparadora. Las instituciones y entidades de poder debían ejercer medidas resolutivas para reajustar el estado de equilibrio. En este estadio, los mecanismos de control establecidos trataban de llevar a cabo una negociación entre la parte desafiante y la desafiada. Finalmente, el cuarto patrón de ritual era la reintegración. Para restablecer el orden previo debían aplicarse las medidas resolutivas acordadas, lo que provocaba cambios más o menos sustanciales en la anterior situación estructural, obteniendo como resultado unas nuevas relaciones sociales³⁶. Según los postulados de Gluckman y Turner, el conflicto formaba una parte irremediable del natural fluir de la vida cotidiana.

Sin embargo, el creciente aumento de acusaciones vivido tanto en Europa como en África, vino explicado como consecuencia de una desintegración de la estabilidad social. Este aumento incontrolado podía indicar un desorden moral y de las relaciones

³⁴ HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría...* pp. 484 y 485.

³⁵ DÍAZ CRUZ, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Antropos, Barcelona, 1998, p. 210.

³⁶ TURNER, Víctor, *Dramas, fields and metaphors*, Ithaca, Nueva York, 1974.

interpersonales. Se pasó entonces de entender el fenómeno mágico como parte fundamental de un sistema homeostático, donde la sociedad se auto-regulaba con un controlado número de acusaciones de brujería, a la teoría de que el exceso de denuncias era síntoma de una sociedad enferma³⁷. Aunque esta última hipótesis era difícil de contrastar, sí que se aceptó que el conflicto era una parte integrante de cualquier sistema social, tanto en las comunidades primitivas como en las europeas. Las diferentes perspectivas de análisis aplicables a la interpretación funcionalista del ritual, estuvieron relacionadas con el posicionamiento que quisiese adoptarse para explicar el comportamiento social. Si el analista prefería centrarse en elementos estáticos de la cultura, el rito adoptaba una clara función equilibradora y estabilizadora en relación con las instituciones existentes. Si, por el contrario, el antropólogo atendía a los aspectos más dinámicos, el rito actuaba como proceso de rebelión contra las autoridades y una revitalización de la cohesión social a través de la superación del conflicto. Lo único que ambas perspectivas compartían era su función de integración social³⁸.

En los años 70 una nueva generación de antropólogos británicos tomó el relevo. La herencia del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) influyó directamente en la antropología británica,³⁹ consumándose una transición del interés en las normas hacia los sistemas simbólicos. Este neo-estructuralismo inglés estuvo representado principalmente por Edmund Leach (1910-1989), Rodney Needham (1923-2006) y Mary Douglas (1921-2007)⁴⁰. Leach, tomando como punto de partida las teorías levistraussianas, consideró que el lenguaje del ritual transmitía concepciones implícitas del orden social y por ello era necesario analizarlo como un elemento comunicativo, un discurso. Un ritual no debía entenderse como una expresión particular o individual sino como un sistema, ya que sus componentes lo son, en tanto que están relacionados con los restantes, bien por analogía, bien por oposición⁴¹. Roy Abraham Rappaport (1926-1997) también trabajó en la misma línea de Leach, considerando el rito, en este caso, como un proceso comunicativo. En él, los participantes expresaban información sobre su estatus fisiológico, psicológico o social. Según sus aportaciones, el ritual cumplía con

³⁷ DOUGLAS, Mary, "El estado actual..." p.44.

³⁸ DELGADO CANTON, Manuela, *La razón hechizada...* p. 99.

³⁹ Especialmente con su obra LEVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México, 1979, especialmente el capítulo "Mitología y ritual", pp. 113-257, y "Humanismo y humanidades", pp. 257-340.

⁴⁰ DELGADO CANTON, Manuela, *La razón hechizada...* p. 100

⁴¹ LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Introducción a la antropología...* pp. 400-401.

la función de control y transmisión de la información, por lo que al mismo tiempo estaba adoptando la perspectiva funcionalista del rito como equilibrador social. Douglas, por su parte, especificó que el ritual adoptaba una clara función social resultando una réplica simbólica del orden establecido. En tercer lugar, Lewis, heredero del pensamiento de Evans-Pritchard, compartió la distinción de éste entre la brujería entendida como una fuerza física, frente a la hechicería como una habilidad técnica. Esta distinción la consideró universal y por tanto aplicable a cualquier comunidad⁴². Más allá de las apreciaciones particulares de sus postulantes, la antropología simbólica podía abarcar un campo muy amplio (la religión, los mitos, los ritos, el lenguaje, las creencias, el arte), influyendo de un modo directo en el comportamiento del grupo social. Esta disciplina tuvo que cuestionarse si eran los fenómenos sociales los que estructuraban sus símbolos, o bien eran los símbolos los que organizaban las estructuras sociales subyacentes y las dotaban de sentido⁴³. El socio-simbolismo fue el resultado de tales disertaciones.

Víctor Turner lo definió en torno a dos enfoques específicos: la “escuela del sistema simbólico”, que entendía la cultura como un sistema simbólico de comunicación y de regulación social, y la “escuela de la simbología procesual” que interpretaba el significado de los símbolos según las situaciones cambiantes de la vida⁴⁴. Entre los seguidores de la simbología procesual destacó la figura de Clifford Geertz (1926-2006), que consideraba el ritual como un conjunto de símbolos con un significado transmitido por representación. Geertz criticó que la antropología tratase de extraer estructuras y comportamientos universales, puesto que la concebía como un sistema de símbolos que permitía percibir el mundo, expresar sentimientos, experiencias vitales o formular juicios. Para entender la cultura se precisaba conocer los juegos simbólicos ya que mediante su aprehensión y utilización se hacía realidad la interacción social. En definitiva, la actividad simbólica era la que constituía al hombre, que se realimentaba una y otra vez en su contacto con nuevos símbolos.

El mundo mágico fue desarrollándose basándose en la interacción entre el hombre y los símbolos mágicos incipientes. Tal proceso generó a su vez nuevas representaciones

⁴² DELGADO CANTON, Manuela, *La razón hechizada...* pp. 102-105

⁴³ LABURTHE-TOLRA, Philippe y WARNIER, Jean-Pierre, *Etnología y antropología*, Akal, Madrid, 1998, pp. 120-121.

⁴⁴ TURNER, Víctor, “Estudios simbólicos” en *Revista Anual de antropología*, 4, (1975), pp. 145-161.

simbólicas mágicas, que progresivamente fueron construyendo un contexto cultural idiosincrático de lo mágico en cada sociedad. A su vez, las nuevas realidades originadas afectarían al desarrollo del hombre, que cohabitaría en una realidad cambiante, en continuo proceso de construcción⁴⁵.

La historiografía ha convergido con este planteamiento socio-simbólico, especialmente para la elaboración de los conceptos como el de “usos plurales” y “artefactos culturales” desarrollados por Roger Chartier, quién ha reflexionado acerca de “cultura”, “cultura popular” o el “sistema simbólico”⁴⁶. De la misma manera, gracias a los estudios antropológicos, los historiadores han podido hacerse eco de aspectos sociales como de la naturaleza marginal de las personas acusadas de brujería y hechicería, o que sus condenas no eran más que una representación del rechazo a los comportamientos moralmente indeseables. Fue la antropología la que dotó a la historiografía de las herramientas necesarias para hacerse consciente de que la brujería y la hechicería constituían un modo de resolver las tensiones sociales acumuladas. Se hizo evidente, especialmente con la aportación de Evans-Pritchard, que los antropólogos podían ofrecer análisis detallados y basados en un contacto directo de fenómenos más o menos comparables, que los historiadores se esforzaban en reconstruir sobre la base de evidencias documentales, en ocasiones mucho menos sólidas.⁴⁷

Desde la metodología antropológica⁴⁸ hasta estudios de microhistoria⁴⁹, la historiografía española ha tratado de realizar un acercamiento a lo que pareció un fenómeno

⁴⁵ GEERTZ, Clifford, *La interpretación de...*

⁴⁶ CHARTIER, Roger, “Cultura popular. Retorno...”

⁴⁷ THOMAS, Keith, “Historia y antropología” en *Historia Social*, dossier dedicado a “Historia y antropología”, 3, (1989), pp. 68-72; del mismo “The relevance of social anthropology to the historical study of English witchcraft” en DOUGLAS, Mary (ed.), *Witchcraft. Confessions and accusations*, Tavistock Publications, London, 1970, pp. 81-99.

⁴⁸ Véase: HUTTON, Ronald, “Anthropological and historical approaches to witchcraft: potencial for a new collaboration?” en *Historical Journal*, 47, (2004), pp. 413-434; CARO BAROJA, Julio, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Alianza, Madrid, 1997; del mismo *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1966; del mismo, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Ariel, Barcelona, 1974; LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Las brujas en la historia de España, Temas de hoy, Madrid, 1996*, del mismo, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Akal, Madrid, 1979; CAMPAGNE, Fabián A., *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.

⁴⁹ TAUSIET CARLÉS, María, *Los posesos de Tosos, (1812-1814): brujería y justicia popular en tiempos de revolución*, Instituto Aragonés de Antropología, Zaragoza, 2002; del mismo, *Un proceso de brujería abierto en 1591 por el arzobispado de Zaragoza (contra Catalina García, vecina de Peñarroya)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1998; ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocío, “Hechicería y superstición en la Córdoba del siglo XVIII. Una aproximación a la superstición en el mundo rural cordobés”, en *Ab Initio*, 7 (2013), pp. 87-124, disponible en www.ab-initio.es; del mismo, “Entre bruja y

irrefrenable en la Edad Moderna. Los estudios realizados sobre hechicería y brujería durante el siglo XIX y parte del XX se enraizaron en las relaciones que guardaban con el cristianismo. Este posicionamiento fue, quizá, el más cómodo. Sin embargo, la crítica de jueces, inquisidores y autoridades ante el mundo mágico, no explicaba la compenetración existente entre los actos de las brujas y las hechiceras y la sociedad en la que vivían. Las estructuras particulares de cada grupo social permitieron no sólo la pervivencia, sino la profunda afinidad de la población con este tipo de prácticas⁵⁰. Las recientes investigaciones han abordado el estudio del fenómeno mágico bajo ciertos factores que han pervivido: “mitología”, “cambio” y “conflicto”⁵¹, y algunos nuevos que han nacido en tiempos recientes: “vida cotidiana” y “cultura popular”⁵².

Por otra parte, España, heredera de su contexto histórico, desarrolló al mismo tiempo la necesidad de enraizar los colectivos pertenecientes a las comunidades autónomas. Nuevos trabajos fueron surgiendo a inicios de la década de 1980 con el fin de obtener una auténtica legitimación histórica. Los primeros gobiernos autonómicos fueron los más interesados en desarrollar una línea de análisis basada en los sistemas simbólicos⁵³. Entre la multitud de aportaciones al respecto, el estudio de los rituales mágicos, especialmente en su forma colectiva, obtuvieron un importante protagonismo. El máximo representante de este tipo de trabajos, fue sin lugar a dudas, Julio Caro Baroja. A caballo entre la historia y la antropología, supo entroncar los sucesos aportados por la

hechicera: La Camacha” en *Andalucía en la Historia*, año VI, 28 (2010), abril-junio, pp. 46-49; CORONAS TEJADA, Luís, *De Zugarramurdi a Rute, una secta bruñeril en Andalucía*, Universidad de Jaén, Jaén, 1995.

⁵⁰ CARO BAROJA, Julio, *Las brujas...* p. 20.

⁵¹ TAUSIET CARLÉS, María, *Abracadabra Omnipotens*, Siglo XXI, Madrid, 2007; del mismo *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000; del mismo; “La imagen del Sabbat en la España de los siglos XVI y XVII a través de los tratados sobre brujería y superstición” en *Historia Social*, 17, (1993), pp. 3-20; CAMPAGNE, Fabián A., *Strix hispánica...*; CARO BAROJA, Julio, *Las brujas...*

⁵² MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia y vida cotidiana. Andalucía siglo XVI-XVIII*, Renacimiento, Sevilla, 2008 AMELANG, James y TAUSIET, María (eds.) *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, con la introducción de la visión folclórica del demonio y de la presencia del mismo en la vida diaria. MOLERO, Valérie, *Magie et sorcellerie en Espagne au siècle des Lumières*, L’Harmattan, París, 2006, donde analiza las prácticas de protección y la adivinación, el poder de los elementos, así como las figuras populares del saludador y el curandero. TORQUEMADA, M^a José, *La Inquisición y el diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2000. En esta obra analiza los casos de un conjunto de acusados, distribuidos por género femenino y masculino. ABASCAL Y SÁINZ DE LA MAZA, José Rafael, *Brujería y magia. (Evasiones del pueblo andaluz)*, Fundación Blas Infante, Sevilla, 1984. ALBEROLA, Armando y OLCINA, Jorge (eds.), *Desastre natural, vida cotidiana y religiosidad popular en la España moderna y contemporánea*, Universidad de Alicante, Alicante, 2009. ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, BUXÓ I REY, María Jesús, RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coords.), *La religiosidad popular*, (3 vols.) Anthropos, Barcelona, 2003.

⁵³ CÁTEDRA, María (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, Júcar Universidad, Madrid, 1991, p. 48.

amplia documentación inquisitorial con los estudios de corte antropológico, relacionados con la religiosidad y la cultura popular⁵⁴.

En una de sus grandes contribuciones hizo reflexionar a los historiadores sobre la importancia de la dimensión dual de la etnicidad de cualquier grupo. Tras establecer las diferencias entre identidades étnicas, reconoció imperativo analizar las condiciones sociales, el lugar y el momento histórico exactos de cada *subject*, para no acabar realizando generalizaciones sin fundamento. Aquellos grupos étnicos minoritarios como bien fueron judíos, moriscos o las propias hechiceras y brujas, se desarrollaron en sus relaciones con los grupos étnicos mayoritarios, determinados por las ideologías mutuas. Con ello, Julio Caro Baroja expuso la necesidad del historiador de considerar no sólo lo que los inquisidores pensaban sobre las brujas y sobre ellos mismos, sino al mismo tiempo lo que las brujas y hechiceras pensaban sobre sí mismas y la Inquisición. La importancia residía en que en una cultura que se encontraba en constante cambio⁵⁵, el contexto mágico se configuraba a través de la dualidad ideológica, es decir, si la autenticidad de la bruja nunca hubiera sido aceptada por acusadas e inquisidores, nunca se habría dado el fenómeno mágico⁵⁶.

La antropología andaluza ha convergido en intenciones similares a las anteriores. El socio-simbolismo ha continuado siendo un objeto de estudio entre sus antropólogos, paralelamente a los restantes estudios españoles. El interés por analizar el símbolo como un elemento de identidad cultural ha derivado en numerosos estudios enfocados a las fiestas como medio de ritualización del orden social y los valores que lo rigen. La identidad agraria y la religiosidad popular han sido otros de los temas que la antropología andaluza ha abordado con intensidad. Este paradigma ha perseguido en primera instancia obtener expresiones simbólicas de la vida social⁵⁷. Los exvotos han sido el objeto de estudio más codiciado en las dos últimas décadas del siglo XX e inicios del siglo XXI. Tanto la promesa como el exvoto se constituyen como símbolos que materializaban representaciones de expresiones sobrenaturales entre las clases

⁵⁴ BETRÁN, José Luis, “El mundo mágico de Julio Caro Baroja” en *Historia Social*, 55, (2006), pp. 79-111.

⁵⁵ Recuérdese, por ejemplo, que durante la Edad Media la creencia en la realidad de las brujas estuvo en entredicho y los relatos se adjudicaron a la fantasía de hombres y mujeres.

⁵⁶ GREENWOOD, Davydd, “Julio Caro Baroja. Sus obras y sus ideas” en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, vol. 31, 2, (1986), p. 236.

⁵⁷ MORENO, Isidoro, *Andalucía: identidad y cultura (estudios de antropología andaluza)*, Editorial Librería Ágora, Málaga, 1993, pp. 69-70.

populares. La religiosidad popular, contextualizada en el catolicismo vivido en Andalucía, se expresaba mediante una diversidad de actuaciones, algunas de ellas de carácter público, otras de carácter privado. Toda religiosidad popular contiene elementos espontáneos no dependientes de la ortodoxia religiosa⁵⁸. En este caso, y entendido como uno de esos elementos espontáneos, la donación de exvotos aparecía como respuesta a la ineficacia de los medios científicos y ante intereses basados en necesidades humanas de salud⁵⁹. La súplica, los sacrificios y los bienes fueron entendidos por los antropólogos andaluces como los intermediarios entre el símbolo y el Hombre. El ritual de la donación manifestaba la relación entre lo natural, lo sobrenatural y el ser humano a través de un proceso contractual de dádiva, bajo condición de cumplimiento de la actuación requerida. Fue definido por Salvador Rodríguez Becerra como un sistema cultural, creado por el pueblo para enfrentarse a una enfermedad, accidente o ansiedad⁶⁰. La curación milagrosa ha sido, por tanto, uno de los grandes intereses de la antropología andaluza en los últimos tiempos, coincidiendo con el interés de la historia de la magia española por las “enfermedades mágicas” y su sanación.

II.2 LA CAZA DE BRUJAS Y SU INTERPRETACIÓN SOCIO-HISTÓRICA

A partir del siglo XVIII la historiografía sufrió una escisión y el pensamiento de los historiadores quedó dividido según Kephart, en racionalistas y románticos⁶¹. Los racionalistas negaron la realidad de las brujas en el territorio europeo, mientras que los autores románticos consideraron probable su existencia, y estimaron posibles ciertos sucesos que la Inquisición o los religiosos pudiesen adjudicar al mundo brujo⁶². Entre los románticos, diversas tendencias se han dado cita en el panorama europeo. Algunos reafirmaron la existencia de conventículos y aquelarres, otros lo adjudicaron a la

⁵⁸ *Ibidem*, p. 86 y ss.

⁵⁹ RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “La curación milagrosa: enseñanzas de los exvotos de Andalucía” en *Ethnica: revista de antropología*, 18, 1, (1992), pp. 125-138. Sobre el concepto de sanación: ALVARADO RODRÍGUEZ, Pilar, “Manos que sanan, corazones encendidos. Creencias y prácticas terapéuticas del Reiki en una sociedad del Occidente de México” en HERNÁNDEZ MADRID, Miguel J. y JUÁREZ CERDI, Elizabeth (eds.), *Religión y Cultura*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, pp. 65-79.

⁶⁰ RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, “Exvotos de Andalucía. Perspectivas antropológicas” en *Gazeta de Antropología*, 4, (1985), consultado on line el día 9 abril de 2012 en: http://www.ugr.es/~pwlac/G04_01Salvador_Rodriguez_Becerra.html.

⁶¹ KEPHART, M.J., “Rationalists vs. romantics among scholar of witchcraft” en MARWICK Max (ed.) *Witchcraft and sorcery: selected readings*, Penguin, Londres, 1990, (1970) pp. 326-342.

⁶² CAMPAGNE, Fabián A., *Strix Hispánica...* p. 38.

supervivencia y adaptación de ancestrales religiones paganas, y finalmente, otros lo atribuyeron a elementos folklóricos y mitologías adaptadas a los nuevos tiempos⁶³.

Cuatro escuelas de pensamiento discurrieron sobre el mito y el rito de lo mágico. La primera sostuvo la realidad de los actos de las brujas y de los fundamentos de las reuniones demoníacas. Montague Summers (1880-1948) se constituyó en 1926 como la figura fundamental de esta línea de pensamiento⁶⁴, aunque Joseph von Görres (1776-1848) ya había aventurado los primeros pasos en este sentido. En el tercer y cuarto volumen de su obra⁶⁵ reflexionó acerca del aquelarre, el vuelo de las brujas y sus actos nefandos, de una manera muy similar a como lo hicieran en su tiempo Jean Bodin (1529-1596), Martín del Río (1551-1608) o Pierre de Lancre (1553-1631). Con su defensa de la realidad del demonio y de lo sobrenatural despertó el interés de no pocos historiadores.

Una segunda tesis, otorgando una explicación de carácter económico, consideró que la caza de brujas había sido el fruto de la persecución de un grupo social de pequeños productores rurales oprimidos por el feudalismo dominante del Medievo tardío. Según Jules Michelet (1798-1874), el asfixiante fisco estatal y el sistema señorial provocaron que los pequeños productores desarrollasen sentimientos de animadversión contra la clase política, y la materializasen en una adoración al demonio. A diferencia de la primera escuela, éstos afirmaban que los brujos y brujas no creían en la realidad demoníaca ni en el poder sobrenatural, solo actuaban a modo de dispositivo reaccionario. Según los datos aportados por Michelet, las mujeres fueron adoptando un papel cada vez más relevante. Éstas eran las poseedoras de un importante conocimiento natural. Curanderas y comadronas conocían el poder y la virtud de elementos de la naturaleza y este saber tradicional fue utilizado para realizar rituales y ofrendas que permitieran acrecentar la fertilidad de la tierra. Los defensores de esta corriente teórica interpretaron el aquelarre como una misa invertida, a modo de trasposición de los

⁶³ WALDROM, David, *The sign of the witch: modernity and the pagan revival*, Durham, Carolina Academic Press, 2008. Especialmente interesante el capítulo titulado "Romanticism and the pagan revival" donde analiza las modificaciones conceptuales acontecidas en cuanto al estereotipo de bruja entre los siglos XVIII y XIX.

⁶⁴ SUMMERS, Montague, *The history of witchcraft and demonology*, Dover Publications, Mineola, 2007 (1926).

⁶⁵ GÖRRES, Joseph von, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

símbolos del cristianismo. Esta última idea ha sido defendida recientemente por María Tausiet de un modo mucho más específico⁶⁶.

La tercera teoría afirmaba la existencia de un culto pre-cristiano que había sobrevivido con el paso de los años. Con unos orígenes prehistóricos, este tipo de culto se manifestaba en clandestinas reuniones que, por sus rituales no-cristianos, fueron vinculadas con un culto diabólico por el cuerpo eclesiástico. Margaret Murray (1863-1963) especificó que una errónea interpretación cultural había causado la devastadora caza de brujas europea en la temprana Edad Moderna⁶⁷. Sin embargo, otros autores anteriores a ella habían propuesto la idea de la supervivencia de una antigua religión pagana en Europa. Karl Ernst Jarcke (1801-1852) fue el primero de un elenco de intelectuales⁶⁸. Sus aportaciones provocaron una renovación del panorama historiográfico, surgiendo nuevas reinterpretaciones de la misma teoría. Franz Josef Mone (1796-1871) aceptó en 1839 la existencia en el Medioevo germánico de una antigua religión precristiana, pero no la vinculó con una antigua mitología de corte nacional, sino con un culto de origen helénico. El diablo no era sino una degradación del dios Dionisos⁶⁹. Charles Godfrey Leland (1824-1903) fue otro de los especialistas que vinculaba muchas de las creencias modernas europeas con antiguas costumbres folklóricas paganas. Sin embargo, la polémica que envolvió en 1899 a la publicación de *Aradia*⁷⁰, transcripción del *Vangel*, el libro sagrado de la religión secreta de las brujas, lo llevó a recibir una desestimación pública de sus ideas⁷¹. Para Leland, el manuscrito “hallado” era la prueba irrefutable de la veracidad de la teoría de Michelet. Su perseverancia en la creencia de la existencia de un culto femenino a la diosa Diana, calificada por la propia Iglesia de satánica, no obtuvo apoyo alguno entre historiadores o folkloristas⁷².

⁶⁶ TAUSIET CARLÉS, María, *Abracadabra Omnipotens...*

⁶⁷ CAMPAGNE, Fabián A., *Strix Hispánica...* p.45.

⁶⁸ Publicó los extractos de un juicio alemán bajo acusación de brujería del siglo XVII en la revista *Annalen der Deutschen und Ausländischen Criminal-Rechts-Pflege*, y aprovechó el comentario del texto aportado para arrojar su teoría, aunque no la extrapoló al resto del territorio europeo.

⁶⁹ CAMPAGNE, Fabián A., *Strix Hispánica...* p. 55.

⁷⁰ GODFREY LELAND, Charles, *Aradia, Gospel of the witches*, Cosimo, Nueva York, 2007 (1899).

⁷¹ Esta teoría no sólo no encontró el apoyo que tampoco recibió la de Michelet, sino que ningún otro folklorista halló algún registro o resto del supuesto “Evangelio de las brujas”. Sobre el debate en torno a la veracidad del original del *Vangel* o la posible recreación realizada por el propio Leland, véase: HUTTON, Ronald, *The triumph of the moon: A history of modern pagan witchcraft*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 144 y ss.

⁷² Estos no fueron los únicos antecedentes directos que dotaron a Murray de frescas influencias para desarrollar su teoría. George Lawrence Gomme o Karl Pearson fueron algunos de ellos. Pearson sugirió

En consonancia con las teorías racionalistas surgieron las aportaciones de Wilhelm Gottlieb Soldan (1803-1869)⁷³, quién sostenía que la brujería había sido una invención derivada de las confesiones obtenidas mediante tortura y que su represión era ejemplo de irracionalidad e intolerancia⁷⁴. Del mismo modo, los trabajos de autores de la talla de Henry Charles Lea (1825-1909)⁷⁵, George Lincoln Burr (1857-1938)⁷⁶ o Joseph Hansen (1923-2004)⁷⁷ estuvieron en armonía con el afán de este nuevo paradigma, de utilizar escrupulosamente la documentación para obtener una auténtica reconstrucción histórica. Tanto Lea como Burr, sumergieron sus esfuerzos en la lucha por una recopilación faraónica de documentación relacionada con las acusaciones de brujería. Mientras que Lea dejó inacabada su monumental historia de la represión de la brujería entre los siglos XIII y XIX, Lincoln Burr delimitó la represión brujeril a un fenómeno impuesto “desde arriba” y Hansen fue el creador del concepto acumulativo de “brujería”. Dicha noción fue completándose gradualmente, con el añadido de elementos de diverso origen, que configuraron un único arquetipo, consolidado en el siglo XVII⁷⁸.

Por su parte, el impacto que la tesis de Margaret Alice Murray (1863-1963) produjo en la historiografía de la caza de brujas vino provocado por ciertos hechos singulares. En 1921, sumida en cierta polémica, publicó la primera y más controvertida de sus obras⁷⁹. Tan sólo un año después, en 1922, el antropólogo James Frazer publicó su teoría sobre el origen de las religiones⁸⁰. En dicha obra dejaba constancia de la importancia de analizar los rituales de fertilidad para poder comprender las religiones antiguas. Probablemente, la propia repercusión de la obra del antropólogo incrementó la respetabilidad de las ideas propuestas por Murray. Tan sólo unos años después, en 1929,

con anterioridad a Murray, la idea de que Juana de Arco había sido una de las brujas-sacerdotisas que prestaban culto a la diosa Diana a favor de la fertilidad de sus tierras.

⁷³ William Monter acuñó en la década de 1970 el término *Soldan paradigm* para referirse a las aportaciones de corte racionalista, que utilizasen las fuentes documentales como metodología fundamental para la reconstrucción y descripción de los hechos históricos relacionados con la caza de brujas.

⁷⁴ AMELANG, James, “Invitación al aquelarre: ¿Hacia dónde va la historia de la brujería?” en *Edad de Oro*, 27, (2008), p. 33.

⁷⁵ CHARLES LEA, Henry, *Materials toward a History of Witchcraft*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1939.

⁷⁶ LINCOLN BURR, George, *Narratives of the Witchcraft Cases, 1648-1706*, Scribner's, New York, 1914.

⁷⁷ HANSEN, Joseph, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, R. Oldenbourg, Munich, 1990.

⁷⁸ CAMPAGNE, Fabián A., *Strix Hispánica...* p.68.

⁷⁹ MURRAY, Margaret, *El culto de brujería en Europa occidental*, Labor, Barcelona, 1978.

⁸⁰ FRAZER, James G., *La rama dorada...*

la *Encyclopaedia británnica* le encargó a Murray la elaboración de un artículo titulado “Witchcraft”. Con la perspectiva utilizada en la elaboración del artículo, la egiptóloga parecía exponer unas ideas aparentemente consolidadas, que junto con el prestigio que aportaba la propia enciclopedia impulsó de una manera definitiva su teoría⁸¹. Paralelamente, en estos mismos años la creencia y defensa del excéntrico católico Montague Summer de la realidad de los vuelos nocturnos, los aquelarres, las metamorfosis y toda la mitología mágica, permitió encontrar en las aportaciones de Murray, un punto intermedio entre el extremado romanticismo y el escepticismo racionalista.⁸² Si bien es cierto que el *Murray Paradigm* no fue firmemente desacreditado hasta la década de 1970⁸³, la polémica se inició desde su primera publicación. Nunca una interpretación sobre la caza de brujas dio lugar a semejante producción historiográfica.

En el periodo de transición entre el apogeo murrayano y la revolución de Ginzburg, dos hipótesis afloraron con nombre propio: Arne Runeberg⁸⁴ y Elliot Rose.⁸⁵ Aún con feroces críticas, el peso de la creación historiográfica a partir de las obras de Margaret Murray influyó de una manera determinante en la elaboración de nuevas teorías. En la década de 1960 parecía imposible escapar a sus planteamientos, entendidos, en esta ocasión, como una reformulación de las propuestas de la egiptóloga, eliminando sus excesos y prevaleciendo el núcleo sustancial de su tesis. Ambos consideraron la existencia de unas prácticas religiosas prehistóricas, difícilmente definibles, que permitieron a las mujeres poseer un saber natural, vinculado con el poder de las plantas y otros elementos naturales.

El cuarto paradigma de análisis historiográfico mantuvo la teoría de la pervivencia de prácticas folklóricas, enraizadas desde tiempos ancestrales en alguna cultura indoeuropea, no muy bien delimitada.⁸⁶ Este modelo, rápidamente identificable con las

⁸¹ COHN, Norman, *Europe's Inner Demons: an Inquiry inspired by the great witch-hunt*, Chatto and Windus, London, 1975, p. 152.

⁸² CAMPAGNE, Fabián A., *Strix Hispánica...* pp. 83-86.

⁸³ Especialmente la tendencia a la ligereza con que realizaba generalizaciones, así como la manipulación de las fuentes demostrada por Norman Cohn al contratarlas. Véase: COHN, Norman, *Europe's Inner...*

⁸⁴ RUNEBERG, Arne, *Witches, demons and fertility magic: analysis of their significance and mutual relations in West-European folk religion*, Societas Scientiarum Fennica, Helsingfors, 1947.

⁸⁵ ROSE, Elliot, *A razor for a goat: problems in the history of witchcraft and diabolism*, University of Toronto Press, Toronto, 2003, (1962).

⁸⁶ En el mundo británico se identificó con los cunning-folk. Véase: DAVIES, Owen, *Popular Magic. Cunningfolk in English history*, Hambledon Continuum, London, 2003.

aportaciones de Carlo Ginzburg, enfatizó una importante diferencia respecto a las tres escuelas anteriores. Las manifestaciones culturales por las que se juzgaron los hechos mágicos no fueron sino una deformación y progresiva demonización de las prácticas folklóricas anteriores al cristianismo⁸⁷. Jacob Grimm (1785-1863), con anterioridad a Ginzburg, ya esbozó en 1835 una serie de ideas que configuraban este planteamiento teórico. Para Grimm⁸⁸ la caza de brujas sucedió como resultado de la creación de un arquetipo erróneo del Sabbat, a partir de una fusión de ciertas tradiciones precristianas que habían pervivido, junto con otros elementos heréticos medievales. Con la publicación de la obra de los *benandanti*⁸⁹ de Carlo Ginzburg, se analizó la imagen del Sabbat dando un paso cualitativo: dejar atrás el ámbito de las prácticas sociales para centrarse en la esfera de las creencias populares a partir del estudio de caso.⁹⁰

De 1966 en adelante, la polémica envolvió a la teoría de Ginzburg al utilizar de un modo ambiguo términos como “culto” o “culto agrario”, así como por su afirmación de la existencia de un “núcleo de verdad” murrayana. No cabe duda de que sus reflexiones acerca de la tesis de la egiptóloga produjeron una verdadera revolución en la historiografía. La supresión definitiva del prestigio de esta última en la década de 1970, junto con la vinculación de Ginzburg al *Murray paradigm*, impidió que las doctrinas expuestas en *benandanti* obtuviesen todo su alcance. Posteriormente, Ginzburg especificó que él no había considerado que los rituales de las brujas fuesen el resultado de la continuidad, sino de una deformación de antiguos cultos. A pesar de los esfuerzos, el momento historiográfico de los años 70 tendió a vincular aquello que llevase por título “culto agrario” o “ritual de fertilidad” con un paradigma más que superado⁹¹.

Aunque sin apoyos iniciales, Ginzburg definió dos núcleos ideológicos en la obra de la antropóloga británica. Por una parte la existencia de una vinculación entre las brujas y los rituales de fertilidad, y por otra la realidad de las celebraciones de los sabbats. Ginzburg afirmó la evidente relación de los cultos de fertilidad y los *benandanti*, aunque nunca aceptó que la documentación demostrase la realidad de las celebraciones de los aquelarres. La producción de nuevas obras basadas en la profunda investigación

⁸⁷ CAMPAGNE, Fabián A., *Strix Hispánica*...p. 46.

⁸⁸ GRIMM, Jacob, *Deutsche Mythologie*, Lighthouse Source, La Vergne, 2008 (1835).

⁸⁹ GINZBURG, Carlo, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Einaudi, Turino, 1966.

⁹⁰ GINZBURG, Carlo, “Indicios. Raíces de un paradigma...”pp. 138-175.

⁹¹ CAMPAGNE, Fabián A., *Strix Hispánica*...p. 111.

de archivo dio lugar a numerosas publicaciones en los años setenta, de la talla de autores como Hugh Trevor-Roper (1914-2009)⁹², Robert Mandrou (1924-1984)⁹³, Keith Thomas⁹⁴, Alan Macfarlane⁹⁵, Michel de Certeau (1925-1986)⁹⁶ o Erik Midelfort⁹⁷. Sus contribuciones, además de ser monografías de gran envergadura, supusieron reflexiones conceptuales y metodológicas decididamente relevantes⁹⁸.

Esta revolución vino impulsada en cierta medida por la relevancia que obtuvo el paradigma de “análisis de caso”. Ello, junto con las publicaciones de Mircea Eliade (1907-1986) y Luisa Muraro, produjo que la historiografía de la caza de brujas tomase un nuevo rumbo. Ambos autores trataron de dar respuesta al interrogante que había quedado en el aire con la publicación en 1966 de los *benandanti*. ¿Era posible extrapolar el modelo friulano al conjunto del territorio europeo? Mircea Eliade analizó el comportamiento de los *strigoi* y los *calusari*, los brujos de la cultura rumana. Reflexionó acerca de los sugerentes bailes, la metamorfosis en animales, el estado de éxtasis y sus traslados a otras zonas aisladas montados sobre escobas o barriles. En su artículo, tras manifestar las numerosas similitudes entre los *strigoi* y los *benandanti*, Eliade concluyó la existencia de determinados escenarios precristianos con carácter ritual, apuntando la importancia del hecho de que Rumanía siempre había sido un territorio que había permanecido ajeno a las cazas de brujas en época inquisitorial⁹⁹.

Por su parte, de los *calusari* destacó su capacidad para realizar curaciones a través de danzas, que transmitían la sensación de volar por los aires. Yendo más allá que el propio Carlo Ginzburg, Eliade profundizó en el apunte del historiador italiano, potenciando la

⁹² TREVOR-ROPER, Hugh, “La caza de brujas en Europa durante los siglos XVI y XVII” en TREVOR-ROPER, Hugh, *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social*, Katz, Buenos Aires, 2009 (1967), pp. 101-201.

⁹³ MANDROU, Robert, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*, Plon, París, 1968.

⁹⁴ THOMAS, Keith, *Religion and the decline of magic: studies in popular belief in Sixteenth and Seventeenth-century England*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1971. Propuso un análisis detallado de la caza de brujas y los factores sociales y económicos que pudieron (o no) ocasionarla. El triunfo de la revolución científica, la secularización o la Ilustración pudieron ser agentes que produjeron una importante transformación social en el siglo XVII provocando una decadencia de lo mágico.

⁹⁵ MACFARLANE, Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study*, Routledge, Londres, 1970.

⁹⁶ DE CERTEAU, Michel, *La possession de Loudun*, Julliard, París, 1970.

⁹⁷ MIDELFORT, Erik, *Witch hunting in southwestern Germany, 1562-1684: The social and intellectual foundations*, Stanford University Press, Stanford, 1972.

⁹⁸ AMELANG, James, “Invitación al aquelarre... p.31.

⁹⁹ MIRCEA, Eliade, “Algunas observaciones sobre la brujería europea” en MIRCEA, Eliade, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Marymar, Buenos Aires, 1977, pp. 123-125.

vinculación existente entre los *benandanti* y el chamanismo eurasiático. Teniendo en cuenta que los datos aportados por el historiador rumano no probaban nada acerca del origen de las prácticas brujeriles, y dudando de que la manifestación en todo el territorio europeo fuese fruto de una persecución religiosa, la mayoría de los rasgos asignados al estereotipo de bruja occidental, (vuelos nocturnos, reuniones, metamorfosis, invisibilidad etc.) eran compartidos por los magos indo-tibetanos¹⁰⁰.

La aportación de Luisa Muraro también supuso un avance para la consolidación de la teoría de que la demonización de ciertas prácticas folklóricas preindustriales había permitido construir la imagen del sabbat europeo. Carlo Ginzburg puso de manifiesto la creación hacia la mitad del siglo XVII del estereotipo de sabbat, en una región italiana muy concreta, a partir de una demonización de ciertos cultos folklóricos pre-cristianos. Esta limitación cronológica, presente en la documentación, impedía retrotraer el origen de la práctica brujeril europea a las fechas iniciales. Las investigaciones de Muraro¹⁰¹ sobre una serie de juicios por brujería mostraban caracteres morfológicos similares, aunque situados cronológicamente en los inicios de la gran caza de brujas.

Tras estas aportaciones, en la década de 1980, Carlo Ginzburg retomó las investigaciones dando lugar a dos interesantes teorías, relacionadas aunque independientes. La primera afirmaba que hasta bien entrado en periodo de la Edad Moderna, permanecieron en el territorio europeo una serie de prácticas folklóricas ancestrales, afines al chamanismo euroasiático y desvirtuadas por el cristianismo. En segundo lugar, afirmó que la teoría del complot, experimentada a partir del siglo XIV, fue el instrumento fundamental que permitió la elaboración del mito del Sabbat europeo¹⁰². Según esta hipótesis, existió un miedo obsesivo por parte del cristianismo a las traiciones y enemigos internos. Fruto de dicha intranquilidad, tuvieron lugar en cierta medida las acusaciones de brujería¹⁰³. Con el paso de los años, la primera teoría tuvo mayor aceptación que la segunda, debido a las similitudes que los complejos míticos de corsos, balcánicos, bálticos, húngaros etc., mostraron entre sí.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 112.

¹⁰¹ MURARO, Luisa, *La dama del juego. Los episodios de la caza de brujas*, Feltrinelli, Milán, 1976.

¹⁰² GINZBURG, Carlo, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Muchnik, Barcelona, 1991.

¹⁰³ Las teorías conspirativas supusieron las acusaciones previas sufridas por los leprosos en 1320 y posteriormente, en 1348, se produjeron asaltos a las juderías y matanzas de sus habitantes, culpándolos de los brotes de peste negra. El tercer gran enemigo conspirativo pareció ser la bruja.

Las nuevas perspectivas de análisis historiográfico han estado bajo la absoluta influencia de las propuesta ginzburgianas en *Historia nocturna*¹⁰⁴. La atracción enfocada hacia los estados de éxtasis y las experiencias ex-somáticas manifestadas por los complejos míticos, eran para el historiador, el punto de continuidad entre las diferentes creencias populares y el chamanismo siberiano¹⁰⁵. Simpatizantes¹⁰⁶ y detractores han aportado recientemente interesantes hipótesis. Robert Muchembled criticó la metodología utilizada en sus investigaciones, en tanto que afirmó que los testimonios de los delatores nunca mencionaron datos relativos a las celebraciones del aquelarre, y los existentes por parte de los acusados, fueron extraídos bajo tortura. Con ello concluyó la ausencia de documentación que probase la realidad de los sabbats. Cierta descontextualización, asociaciones arbitrarias y extrapolaciones cronológicas, le fueron atribuidas a Carlo Ginzburg en sus intentos de vincular la información aportada en las testificaciones con los complejos mitológicos preindustriales descritos¹⁰⁷.

Las aportaciones de Ronald Hutton estuvieron relacionadas con un análisis del concepto de chamanismo, propuesto por el historiador italiano, poniendo en entredicho las ideas de este último¹⁰⁸. A partir de un detallado análisis de las fuentes para localizar los documentos que situasen el origen de la figura del chamán, concluyó que dicho término no podía remontarse más allá de comienzos del siglo XI. Las consideraciones ginzburgianas de que el contacto entre griegos y escitas a través del mar Negro fueron la vía por la que se introdujeron los complejos del chamanismo en Europa, quedaron en duda. Al mismo tiempo, analizó exhaustivamente las fuentes utilizadas por Mircea Eliade. En su discurso criticó una cierta manipulación de la documentación, centrándose en los aspectos antropológicos relacionados con los bailes, prácticas en éxtasis y aquello que se relacionaba con el chamanismo, dejando en un segundo plano elementos muy significativos, como la función sanadora y adivinatoria. Entre sus contribuciones marcó las diferencias existentes entre la figura del chamán siberiano, los *benandanti*, los

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ CAMPAGNE, Fabián A., *Strix Hispánica...* p. 123.

¹⁰⁶ Edward Bever, Gábor Klaniczay o Éva Pocs son algunos autores que en una u otra dirección han relacionado el chamanismo siberiano con las prácticas preindustriales europeas, o con cierto tipo de experiencias religiosas.

¹⁰⁷ MUCHEMBLEMED, Robert, "Satanic myths and cultural reality" en ANKARLOO, Bengt y HENNINGSEN, Gustav (ed.), *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

¹⁰⁸ HUTTON, Ronald, *Shamans: Siberian spirituality and the western imagination*, Hambledon and London, Londres, 2001.

magos de las áreas escandinavas o los *táltosok* húngaros, relativizando la rápida vinculación que algunos historiadores habían realizado entre chamanismo y experiencia en éxtasis. Wolfgang Behringer, mediante el análisis del caso de Stoeckhlin, un domador de caballos quemado en la hoguera en 1587, acabó concluyendo que separadas del contexto original, las prácticas y creencias arcaicas volvían a redefinirse con nuevas apreciaciones culturales¹⁰⁹. Los añadidos o transformaciones de significado que realizaba cada cultura local, hacían inviable la asignación automática de ciertos comportamientos a los complejos folklóricos precristianos. Es decir, para Behringer, más allá de su origen, las prácticas se encontraban continuamente sometidas a transformaciones y adquisiciones de nuevos sentidos y matices¹¹⁰.

Franco Nardon, no sólo consultó la documentación utilizada por Carlo Ginzburg, sino que la amplió con la revisión de una nueva serie de procesos que le permitió llegar a dos nuevas conclusiones. La primera, que el complejo mítico preindustrial al que se refería Ginzburg no desaparecía hacia mediados del siglo XVII, como pareció proponer el historiador italiano. En segundo lugar, que las realidades ex-somáticas y de éxtasis no eran los elementos más relevantes de los procesos, sino las prácticas relacionadas con la adivinación, el curanderismo y neutralización de los maleficios. El análisis de los intereses y la controversia que rodeaba a los inquisidores, fue el factor fundamental con el que daba explicación de las posibles reconducciones de los procesos hacia aspectos destacados como los vuelos, los combates en éxtasis de los *benandanti*, o bien elementos relacionados con sanaciones y predicciones, etc.¹¹¹ La exclusiva versión inquisitorial de las fuentes, (es decir, la oficial) uno de los grandes problemas de interpretación del historiador, relativizó la importancia concedida por Ginzburg a los aspectos mítico-folklóricos.

En síntesis, a pesar del momento álgido que vivió la historiografía en la década de 1970 bajo el patrón de la historia social, hacia los años ochenta, la nueva historia cultural modificó la aproximación temática. Se redirigió el rumbo desde la “historia desde abajo” hacia la “historia desde dentro”, dedicada a la reconstrucción de las creencias y

¹⁰⁹ BEHRINGER, Wolfgang, *Shaman of Oberstdorf: chonrad Stoeckhlin and the phantom of the night*, University of Virginia Press, Charlottesville, 1998.

¹¹⁰ CAMPAGNE, Fabián A., *Strix Hispánica*.. p. 140.

¹¹¹ NARDON, Franco, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Edición Universidad de Trieste, Trieste, 1999.

las perspectivas de la experiencia vital¹¹². En esta era de la nueva historia cultural tres temas destacaron sobremanera. El primero de ellos fue religión y religiosidad. Las interpretaciones sobre magia y brujería no sólo abordaron aspectos folclórico-míticos, también dirigieron sus interpretaciones hacia la figura del demonio¹¹³. En este sentido, Stuart Clark realizó importantes avances respecto al modo en que las creencias en el diablo afectaban a la vida cotidiana¹¹⁴. En este campo se enmarcarían igualmente las producciones científicas, fruto de la revolución del *Ginzburg paradigm*.

El segundo de los cambios significativos fue el desplazamiento hacia la cuestión de género. No sólo se comenzó a trabajar la tradicional perspectiva de la mujer oprimida por el hombre a través de la caza de brujas,¹¹⁵ sino que se introdujeron nuevos matices como el papel masculino jugado en los actos de brujería¹¹⁶ o la conflictividad interfemenina,¹¹⁷ fruto de los enfrentamientos surgidos en torno a los roles atribuidos socialmente a las mujeres, como por ejemplo la maternidad.¹¹⁸ El tercer cambio temático ha comprendido nuevos estudios sobre las representaciones literarias, artísticas y psicológicas del fenómeno mágico.¹¹⁹ La primera década del siglo XXI disfrutó de

¹¹² AMELANG, James, “Invitación al aquelarre...p. 33.

¹¹³ Otras contribuciones en este sentido fueron: CERVANTES, Fernando, *El diablo del Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Herder, Barcelona, 1996; MAGGI, Armando, *Satan's rhetoric: a study os Renaissance demonology*, University of Chicago Press, Chicago, 2001; JOHNSTONE, Nathan, *The devil and demonism in Early Modern England*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006 o CLARK, Stuart, “Demonology” en ANKARLOO, Bengt y CLARK, Stuart (eds.), *Witchcraft and magic in Europe. The period of the witch trials*, The Athlone Press, London, 2002, pp. 122-146. Algunas obras de los años setenta ya habían realizado algunas incursiones al respecto: COHN, Norman, “The myth of Satan and his servants” en DOUGLAS, Mary (ed.), *Witchcraft...* pp. 3-17.

¹¹⁴ CLARK, Stuart, *Thinking with demons: the idea of witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

¹¹⁵ EHRENREICH, Bárbara y ENGLISH, Deidre, *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras*, La Sal, Barcelona, 1981 (1973); LLEWELLYN BARSTOW, Anne, *Witchcraze: a new history of the European witch hunts*, Pandora Books, San Francisco, 1994.

¹¹⁶ MONTER, William, “Toads and eucharists: the male witches of Normandy, 1564-1660” en *French historical studies*, vol. 20 (1997), pp.563-596; KIVELSON, Valerie A., “Male witches and gendered categories in seventeenth-century Russia” en *Comparative studies in society and history* vol. 45, (2003), pp. 606-631.

¹¹⁷ Véase: BEHAR, Ruth, “Sex and sin, witchcraft and the devil in late-colonial Mexico” en *American Ethnologist*, vol. 14, (1987), pp. 34-54; HARLEY, David, “Historians as demonologist: the myth of the midwife-witch” en *Journal of the Society for the Social History of Medicine*, vol. 3, (1990), pp. 1-26; TAUSIET CARLÉS, María, “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad” en *Manuscript*, 15, (1997), pp. 377-392.

¹¹⁸ AMELANG, James, “Invitación al aquelarre... p. 34. Véase el completo estudio sobre brujería y hechicería que reúne varios de los aspectos previamente mencionados: URRJA JAQUE, Natalia, *Mujeres, brujería e Inquisición. Tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2012. Téngase también en cuenta las aportaciones realizadas en esta tesis doctoral en su último capítulo.

¹¹⁹ HARRIS, Anthony, *Night's black agents: witchcraft and magic in seventeenth-century English drama*, Manchester University Press, Manchester, 1980; WILLS, Gary, *Witches and jesuits: Shakespeare's*

contribuciones sobre las representaciones iconográficas de la bruja y el aquelarre, o el estudio sobre las creencias en la brujería en los siglos XVIII y XIX,¹²⁰ llegando a considerarse esta reciente etapa, un auténtico esplendor de los estudios de la caza de brujas.¹²¹

II.3 LA HECHICERÍA Y LA PRODUCCIÓN CIENTÍFICA ESPAÑOLA

Bajo el marco de la historia cultural y en un análisis retrospectivo del núcleo interno del fenómeno mágico en España, cabe destacar algunos aspectos que han marcado una notable transición. Durante el siglo XIX y principios del siglo XX, la hechicería y la brujería fueron fenómenos tratados desde la perspectiva del delito. El interés por la acción inquisitorial y la conmutación de las penas tomaron protagonismo.¹²² La comparativa del grado de acusación con la pena correspondiente, o bien, las diferencias nominativas de las herejías mágicas, fueron algunas de las principales preocupaciones. Este interés institucional y judicial estaba abocado a relajarse. Las estadísticas y las conceptualizaciones agotarían su campo de análisis antes o después.¹²³ Por su parte, un

Macbeth, Oxford University Press, Nueva York, 1994; ROBERTS, Gareth “The descendants of Circe: witches and Renaissance fictions” en BARRY, Jonathan, HESTER, Marianne, ROBERTS, Gareth (ed.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in belief and culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 183-206; DAVIDSON, Jane P., *The witch in northern European art, 1470-1750*, Luca Verlag, Freren, 1987; HULTS, Linda, “Baldung and the witches of Freigburg: the evidence of images”, en *Journal of interdisciplinary history*, vol. 18, (1987), pp. 249-276, URRÁ JAQUE, Natalia, “Imaginarios e idearios sociales sobre las hechiceras en el Virreinato del Perú, siglo XVIII” en *Espacio Regional: Revista de Estudios Sociales*, vol. 2, 9, (2012), pp. 13-23.

¹²⁰ Charles Zica, Claudia Swan, Linda C. Hults, Pompa Banerjee, Owen Davies o Robert Muchembled son algunos de los autores más relevantes en este sentido. Uno de los más recientes estudios es el de URRÁ JAQUE, Natalia, “Vieja bruja: mujeres seniles y supersticiosas frente al tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII” en PEÑA, Manuel y VASSALLOO, Jaqueline, (coord.), *La Inquisición. Viejos temas, nuevas lecturas*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina), próxima publicación, 2015, pp.134-153.

¹²¹ El año 2006 se instituyó como todo un símbolo, ya que se llevaron a cabo dos magnas publicaciones: GOLDEN, Richard M. (ed.) *Encyclopedia of witchcraft: the western tradition*, ABC-Clío, Santa Bárbara, 2006, con una recopilación de 758 artículos de especialistas de diferentes países y la revista *Magic, ritual and witchcraft*, donde la caza de brujas europea es una de las especializaciones entre sus temas publicados.

¹²² Por citar algunos de estos trabajos, podríamos hacer referencia a: GARCÍA FUENTES, José María, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI. Fuentes para su estudio*, Universidad de Granada, Granada, 1981; DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio, *Autos de fe de la Inquisición de Sevilla (siglo XVII)*, Biblioteca de Temas Sevillanos, Sevilla, 1981; LEA, Henry Charles, *Historia de la Inquisición española*, (4 vols.) Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983 (1906-1907); GRACIA BOIX, Rafael, *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1983..

¹²³ Algunas publicaciones en este sentido son: TAUSIET CARLÉS, María, *Abracadabra Omnipotens...*; MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada*, Arguval, Madrid, 2000; GRACIA BOIX, Rafael, *Brujas y hechiceras de Andalucía*, Vistalegre, Córdoba, 1991. FRANCO RUBIO, Gloria A., *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*, Mergablum, Madrid, 1998; CARO BAROJA, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1991 (1967).

nuevo modo de entender la historiografía llegaba de la mano de la historia cultural, donde la vida cotidiana tomó una fuerza inusitada. Como consecuencia de los nuevos planteamientos epistemológicos, ésta se centró en otros aspectos como los hábitos en el vestir, las prácticas religiosas, el ámbito de la alimentación, el significado de los espacios públicos y privados etc. En consecuencia, las publicaciones de los últimos años en España comenzaron a reflejar aspectos de la vida cotidiana,¹²⁴ accediendo a un tipo de información cualitativa que arrojaba luz sobre modos de vida en sociedad. Este enriquecimiento se consiguió sólo al aplicar una labor investigadora desde la práctica y no desde el delito.

James Amelang expuso una serie de cambios fruto del proceso de transición de los fundamentos de la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social. Afirmó la superación de la tradicional explicación histórico-social de las acusaciones de hechicería como respuesta a la negación de la caridad. También se desestimaron todas aquellas interpretaciones relacionadas con ciertas transformaciones de corte económico y social. Por el contrario, de todas las hipótesis propuestas con anterioridad a 1980, una de ellas permaneció vigente tras someterse a no pocas redefiniciones: la identificación de la represión de las prácticas de brujas y hechiceras como estrategia formal de disciplinamiento de las clases subalternas, por parte de las autoridades civiles y religiosas. Sin embargo, el escéptico comportamiento inquisitorial a partir de la segunda mitad del siglo XVII debilitó los fundamentos de esta hipótesis.¹²⁵

Un segundo cambio temático significativo fue la cuestión geográfica. Conocido es el esquema divisorio de la trayectoria del fenómeno mágico en Europa, donde el corazón se vio sometido a crudas represiones, frente a las persecuciones a menor escala de las zonas de periferia. Alemania, Francia, Suiza y los Países Bajos se vieron duramente afectados por la histeria del aquelarre, mientras que el área del Mediterráneo recibió un

¹²⁴ Algunos títulos ilustrativos son: TAUSIET, María, y AMELANG, James A., *El diablo...*; MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia y vida cotidiana...*; FAJARDO SPINOLA, Francisco, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 1992; GÓMEZ FERNÁNDEZ, J. Ramón, *Las plantas en la brujería medieval (propiedades y creencias)*, Penthalon, Madrid, 1993; REY BUENO, Mar, *Historia de las hierbas mágicas y medicinales; plantas alucinógenas, hongos psicoactivos, lianas visionarias, hierbas fúnebres, todos los secretos sobre las propiedades y virtudes ocultas del ancestral mundo vegetal*, Nowtilus, Madrid, 2008; SÁNCHEZ, Juan Carlos, y ESCRIBANO, José María, “Árboles de Mágina sagrados y mágicos” en *Sumuntán*, 26, (2008), pp. 213-235.

¹²⁵ AMELANG, James, “Invitación al aquelarre... p. 38.

tratamiento mucho más sosegado.¹²⁶ Este modelo ha sido aplicado al territorio español, respetando los matices aportados por la documentación¹²⁷. Un tercer y último punto de análisis ha sido la limitación de la escala. La historiografía se ha hecho eco de la necesidad de distinguir entre trabajos sobre la caza de brujas y la magia cotidiana. La primera implicaba un mayor número de víctimas, aunque una menor frecuencia de casos en España, mientras que la experiencia ordinaria de la hechicería presentaba otros agentes de acción, a los que se le debía conceder suficiente rigor y precisión. Se han suscitado no pocas interpretaciones al respecto, especialmente sobre la mitología del aquelarre vasco-navarro y la cotidianidad de los *maleficiae* en la sociedad del siglo XVIII¹²⁸. Finalmente, también se han realizado importantes avances en otros aspectos culturales de la magia, más allá del acusador y el acusado. El paradigma de la vida cotidiana del fenómeno supersticioso ha volcado sus intereses en identificadores como los testigos, los jueces, actitudes y reacciones previas y posteriores a los procesos, simbolismo o materiales “mágicos”¹²⁹.

Además de los cambios en los planteamientos epistemológicos, cuatro han sido los modelos analíticos específicos en los que se ha amparado la historiografía española. El primero de ellos se ha basado en los estudios confrontados del ya clásico binomio “magia blanca/ magia negra” con Julio Caro Baroja como una de sus grandes figuras representativas.¹³⁰ Desde tiempos ancestrales, teólogos y tratadistas de la época reflexionaron acerca del concepto de “magia blanca” como el arte de poder lograr lo excepcional en la naturaleza, utilizando formas y medios admirables. Este *descubrimiento* de los secretos ocultos en la naturaleza podría ser considerado como una magia de causas naturales y resultados extraordinarios. Para Caro Baroja esta magia era *pública, lícita, considerada y aceptada*¹³¹. Por otra parte, la magia negra era aquella que obtenía resultados “maravillosos” mediante la intermediación del poder del demonio,

¹²⁶ ANKARLOO, Bengt y CLARK, Stuart (eds.), *Witchcraft...* De interés especial el punto “Witchcraft and the mediterranean Inquisitions”, pp. 44-49.

¹²⁷ AMELANG, James, “Invitación al aquelarre...” p. 39.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 40.

¹²⁹ Un ejemplo fantástico es la obra de FAJARDO SPINOLA, Francisco, *Hechicería y brujería...*; MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia y vida cotidiana...*; PALACIOS ALCALDE, María, “Hechicería e Inquisición en Andalucía” en *Códice*, 2, (1987), pp. 43-66.

¹³⁰ CARO BAROJA, Julio, *Las brujas...*

¹³¹ *Ibidem*, p. 18.

con el añadido de que su finalidad mágica siempre era nociva. Por tanto, a través de causas no naturales se obtenían resultados de naturaleza superior¹³².

La magia blanca fue considerada durante la Edad Media como un largo ejercicio de devoción religiosa. Cada ritual era realizado en nombre de Dios y su finalidad era el descubrimiento de una parte de la esencia divina, oculta en la naturaleza¹³³. Pero con el transcurso del tiempo, en el seno de la Iglesia surgió la incertidumbre acerca de la relación entre lo demoníaco y cualquier tipo de práctica mágica. Algunos tratados comenzaron a definir como ilícita la magia blanca. El significado que el *Tesoro de la lengua castellana* nos ofrece a inicios del siglo XVII del término “mago”, es el siguiente: “Mago: (...) Encantadores, como en otra significación se llaman los magos, los que por arte mágica, ayudados del demonio, permitiéndolo Dios, hacen algunas cosas que parece exceder a lo ordinario de la naturaleza”¹³⁴. En época moderna acudimos, por tanto, a un proceso, que se tornó pausado¹³⁵, de erradicación del sentido religioso y lícito de ciertas prácticas mágicas. *A posteriori*, los investigadores del siglo XIX y XX no han podido establecer rigurosamente una aclaración terminológica al respecto¹³⁶. Las sugerencias y nuevas matizaciones continúan en las primeras décadas del siglo XXI.

¹³² PÉREZ, Joseph, *Historia de la brujería en España*, Espasa, Madrid, 2010, p. 104.

¹³³ El jesuita Hernando Castrillo en su obra *Historia y magia natural, o ciencia de filosofía oculta*, desarrolla ampliamente el concepto de “magia blanca” como medio para descubrir los misterios en el universo. Cada descubrimiento era entendido como un gradual acercamiento a la esencia divina.

¹³⁴ COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana española*, Luís Sánchez, Madrid, 1611, p. 126.

¹³⁵ Aún en el siglo XVII, la obra de Castrillo diferenciaba entre magia blanca y negra. En el siglo XVIII se abandonó el interés por componer monografías demonológicas. Las obras morales de la época apenas realizaron diferencias entre ambos conceptos, focalizando sus análisis en la práctica supersticiosa, tronco común del que derivaban las restantes prácticas mágicas. Realmente no existió una disertación aclaratoria respecto a este tema.

¹³⁶ GRACIA BOIX, Rafael, *Brujas y hechiceras...* p. 101; FAJARDO SPINOLA, Francisco, *Hechicería y brujería...* especialmente el apartado titulado “hechicería y brujería. Precisiones conceptuales e interpretaciones”, pp. 25-53; ANDRÉS MARTÍN, Ofelia-Eugenia de, *La hechicería en la literatura de los siglos de oro*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2006, capítulo: “metalenguaje semántico”, pp. 13-32; SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *La Inquisición y los gitanos*, Taurus, Madrid, 1988, capítulo: “Introducción. Magia culta, magia popular”, pp. 97-101; TORQUEMADA, María Jesús, *La Inquisición y el diablo...* especialmente en las pp. 28-48; MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición...* capítulo: “Magia y superstición” pp. 21-56; CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol 3, capítulo VIII: “La hechicería y las artes ocultas”, pp. 567-598 y capítulo IX: “La brujería” pp. 599-645; GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, “La brujería en España: ¿Brujería o brujerías” en *Historia 16*, 80, (1982), pp. 54-61; una reflexión general sobre la bruja rural y urbana está en LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Las brujas...* pp. 269-323; CORONAS TEJADA, Luís, “Brujos y hechiceros: dos actitudes” en MARTÍNEZ SAN PEDRO, María Desamparada, (coord.) *Los marginados en el mundo medieval y moderno*, Almería 5-7 de noviembre de 1998, pp. 239-248.

El segundo dominio teórico bajo el que se han examinado las fuentes ha sido la dicotomía “mundo rural/ mundo urbano”, desarrollado por numerosos historiadores¹³⁷, especialmente por María Tausiet a través del caso zaragozano¹³⁸. Entre los siglos XVI y XVIII, los contactos entre el medio rural y urbano todavía eran muy pobres, lo que permitió que se originara una identidad mágica propia en ambos espacios. Según María Tausiet, en gran medida, la magia rural se consideró maléfica y perjudicial y se identificó con la brujería. La sustitución de la adoración divina por la adoración diabólica, junto con la acción colectiva del aquelarre y los bailes sexuales en su honor, era parte de la imagen de esta magia rural. Por el contrario, el mundo urbano amparaba a un tipo de práctica individual, más afable y vaporosa: la hechicería. Esta última no dejó de valorarse como un delito más, prohibido y anti dogmático, pero nunca fue entendido como un peligro sobrenatural¹³⁹. Brebajes y conjuros de amor, ligaduras, adivinaciones o curaciones son las peticiones más comunes a estas hechiceras¹⁴⁰. Es preciso mencionar que la gran mayoría de condenadas en España fueron mujeres. Alcahuetas, prostitutas, criadas, mendigas y viudas solían ser las protagonistas¹⁴¹. Entre la población masculina, generalmente en el ámbito urbano, los clérigos solían practicar la astrología, la medicina o la saca de tesoros. El término “brujo” fue utilizado en ocasiones para denominar a hombres con cierto nivel cultural que tenían acceso a la tratadística y la literatura y cuyas prácticas mágicas derivaban del mundo erudito¹⁴². Los saludadores, hombres dotados de una gracia divina curativa, también se expusieron al juicio popular sobre la rectitud de sus quehaceres sobrenaturales, aunque recibieron un tratamiento mucho más considerado.

El último de los “avatares” mágicos extraíbles de la dicotomía mágica “rural/urbano” muestra que cuanto más urbanizado estuvo el núcleo de población, mayor tendencia existió a vincular la actividad mágica con un oficio. Era fácil encontrar pequeños núcleos urbanos con parteras que, a su vez, actuaban de curanderas y el fenómeno

¹³⁷ CARO BAROJA, Julio, *Las brujas...* pp.141-144 y 155.

¹³⁸ Nótese que la diferencia entre “rural” y “urbano” en la España septentrional no es comparable a la meridional.

¹³⁹ TORQUEMADA, María Jesús, *La Inquisición y el diablo...* pp. 26-27.

¹⁴⁰ GRACIA BOIX, Rafael, *Brujas y hechiceras...*p. 114.

¹⁴¹ TORQUEMADA SÁNCHEZ, María Jesús, *La Inquisición y el diablo...*; TAUSIET CARLÉS, María, “Avatares del mal: el diablo en las brujas” en TAUSIET, María y AMELANG, James, (eds.), *El diablo...*, pp.45-66.

¹⁴² TAUSIET CARLÉS, María, “Domingo Aguilar, un hechicero caspolino procesado por la justicia episcopal a finales del siglo XVI” en *Cuadernos de Estudios Caspolinos*, 18, (1992), pp. 57-68.

contrario, es decir, grandes zonas urbanas donde existían curanderas, saludadores, parteras o adivinatoras. De aquí se deduce que a diferencia del medio rural, la magia urbana constituía en muchas ocasiones un oficio *per se*, generalmente actuando como medio de supervivencia. Esta propuesta está ampliamente desarrollada en la obra *Abracadabra Omnipotens*, donde María Tausiet apunta la posibilidad de que este patrón socio-geográfico fuera extensible a otras áreas de España¹⁴³.

El tercer patrón teórico de estudio constituido en España es el “brujería septentrional y la hechicería meridional”. Julio Caro Baroja se hizo eco de esta dualidad de procederes mágicos, atendiendo al estereotipo de “bruja” del norte de Italia y de “hechicera” del sur, (contraste también destacado por Burckhardt¹⁴⁴). Esta dualidad quedaba reflejada igualmente en la España renacentista a través de la figura de la bruja vasca y la hechicera castellana o andaluza, siendo la *sorguiña* y La Celestina de Fernando de Rojas, el cénit de sus representaciones¹⁴⁵. Esta vía interpretativa del mundo mágico defendió la concepción de una España septentrional, ruralizada y brujeril, frente a una España meridional, más urbanizada y hechiceril¹⁴⁶. Esta distinción clásica defendida por García Cárcel como el “modelo mediterráneo”¹⁴⁷, vinculó con el entorno de la bruja aquellos aspectos demoníacos más acusados, donde se registraban especialmente las salidas nocturnas, el ritual y el sentir angustioso¹⁴⁸. Frente a este panorama, la hechicera se mostraba más receptiva para los servicios de amor, negocios de adivinación, elaboración de filtros y cosméticos o curación de enfermedades. El individualismo, la funcionalidad de sus quehaceres y la concepción popular del demonio fueron los tres factores más destacados de la hechicería meridional¹⁴⁹. De este perfil de magia, circunscrita en un contexto mediterráneo, también se hizo eco Julio Caro Baroja,

¹⁴³ TAUSIET CARLÉS, María, *Abracadabra Omnipotens*...p. 193.

¹⁴⁴ BURCKARDT, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Edaf, Madrid, 2004 (1860).

¹⁴⁵ CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*...

¹⁴⁶ BETRÁN, José Luís, “El mundo mágico... pp. 88-90.

¹⁴⁷ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Península, Barcelona, 1980, pp. 249-260; del mismo, “El modelo mediterráneo de brujería” en *Anuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea*, vol. 37-38 (1985-1986), pp. 245-257. “La brujería en España... pp.54-61.

¹⁴⁸ Es amplísimo el tratamiento que Julio Caro Baroja realiza sobre la imagen de la bruja y del Sabbat en *Las brujas y su mundo*, aunque también son tratados en obras como: CARO BAROJA, Julio, *El señor inquisidor...*; *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Sarpe, Madrid, 1985; *Inquisición, brujería y criptojudaismo...*; “De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)” en *Príncipe de Viana*, 206, 1995, pp. 741-802; “El ballet del inquisidor y la bruja” en *Historia 16*, núm. Extra 1, (1986), pp. 66-74; “Mujer, religión y magia” en *Historia 16*, 136, (1987), pp. 39-43.

¹⁴⁹ GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, “La brujería en España...p. 58.

complementando tales factores de la hechicería con un carácter más urbanizado¹⁵⁰ y dinámico de los núcleos sociales¹⁵¹.

Este modelo analítico fue aceptado por la historiografía española¹⁵², aunque posteriormente se realizaron trabajos con el fin de matizar estas limitaciones geográficas acontecidas. Tales investigaciones enfatizaron la presencia (aunque minoritaria) de supersticiones hechiceriles al norte de la península, en un estudio sobre las variantes regionales de la magia amorosa,¹⁵³ no pudiéndose afirmar lo contrario (la existencia de sentencias por brujería al sur de España¹⁵⁴). Mención aparte recibe la ola de trabajos publicados a lo largo de los años sobre la brujería vasco-navarra, en especial sobre los procesos de Zugarramurdi y sus consecuencias para la Inquisición española. Los enfoques analíticos han sido tan variados como sus conclusiones. Aproximaciones antropológicas e históricas han enfatizado aspectos relacionados con el entramado social, el medio, la situación geográfica, la incidencia de la caza de brujas, las investigaciones de los inquisidores, la variedad de los testimonios, la producción de la tratadística, las auto-inculpaciones, el horror de la tortura, las consecuencias de la hoguera y un interminable etcétera.¹⁵⁵

Frente a estas tres propuestas de trabajo, se nos presenta una cuarta, también apoyada por investigaciones de María Tausiet. Este esquema teórico no plantea el análisis de los rituales mágicos haciendo referencia al contexto social, ni al propio concepto de

¹⁵⁰ Que no significa necesariamente urbano.

¹⁵¹ BETRÁN, José Luís, “El mundo mágico...” p. 89.

¹⁵² Véase: CORONAS TEJADA, Luís, “Brujos y hechiceros...”; TAUSIET CARLÉS, María, *Abracadabra Omnipotens...*; PÉREZ, Joseph, *Historia de la brujería...*; María Palacios describe el prototipo de hechicera andaluza en PALACIOS, María, “Hechicería e Inquisición...”; FAJARDO SPINOLA, Francisco, *Hechicería y brujería...*; LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Las brujas... y Brujería, Estructura social...*; TORQUEMADA, María, Jesús, *La Inquisición y el diablo...* p. 27.

¹⁵³ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo llamado amor*, UNED, Madrid, 2003; del mismo, “Hechizos y conjuros entre los gitanos y lo no-gitanos” en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 5, (1984), pp. 83-136; del mismo, *La Inquisición y los gitanos...*

¹⁵⁴ Véase el curioso caso de: CORONAS TEJADA, Luís, *De Zugarramurdi...*

¹⁵⁵ TAUSIET CARLÉS, María, “La imagen del Sabbat...”; HENNINGSSEN, Gustav, “El mayor proceso de la historia. Navarra (1609-1614)” en *Historia* 16, 80, (1982), pp.46-54; del mismo, “Alonso de Salazar Frías: ese famoso inquisidor desconocido” en GUTIÉRREZ ESTEVE, Manuel, CID MARTÍNEZ, Jesús Antonio, CARREIRA, Antonio (coords.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1978, pp. 581-586; HENNINGSSEN, Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Alianza, Madrid, 1983; GARI LACRUZ, Ángel, “La brujería en Los Pirineos (siglo XIII al XVII). Aproximación a su historia” en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 85, (2010), pp. 317-354; ARMENGOL, Anna, “Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico” en *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 3, 6, (2002), consultado el 3 de marzo en <http://www.tiemposmodernos.org/TiemposModernos6/brujeria.htm>.

“magia”. Su formulación se centra en la conflictividad de la mentalidad religiosa. ¿Una sumaria abierta contra una sortílega es la manifestación de un intencionado comportamiento anticristiano, o debe entenderse como el resultado de un erróneo adoctrinamiento? Esta es la pregunta que se plantea María Tausiet. Cierta porcentaje de las acusadas confesaban no ser conscientes de su implicación en el delito *in fide*. Muchas de ellas también afirmaban usar los rituales supersticiosos sólo a modo de estafa, para obtener beneficios económicos. Sin embargo, existe otra serie de manifestaciones que nos muestra que los actos propios de la brujería no dejaban de ser una inversión de los dogmas cristianos¹⁵⁶. Así, ante la misa cristiana, la bruja asistía a la misa negra, la reunión en la Iglesia tenía su inverso en la reunión del Sabbat; en lugar de adorar a Dios, el culto se dirigía al demonio; en lugar de recibir unciones, las brujas se procuraban ungüentos. El bautismo era sustituido por la iniciación con el pacto demoníaco y el vuelo al aquelarre es la simbología inversa del éxtasis místico¹⁵⁷. ¿Esta paradoja ritual puede ser entendida como una materialización de la crisis de fe ante el cansancio por los abusos y excesos del cuerpo eclesiástico? o ¿son expresiones culturales casuales? ¿Hasta qué punto el *mito* que rodeó la brujería y la hechicería fue la representación de una desviación doctrinal, como apunta Henry Kamen¹⁵⁸? Este controvertido binomio “inversión- desviación” originó una división hacia uno u otro postulado. Si Henry Kamen estudió los casos mágicos desde la conciencia de una instrucción religiosa escasa y equívoca, María Tausiet, apoyada en las publicaciones de Stuart Clarck,¹⁵⁹ los consideró una manifestación de la inversión del cristianismo¹⁶⁰.

Finalmente, aunque no pudiera ser considerado como un modelo específico de análisis, la historiografía española ha desarrollado desde la década de 1970 hasta la actualidad, estudios de carácter regional y local del mudo mágico, respondiendo en gran medida a los fundamentos de la microhistoria. En consonancia con las investigaciones de corte italiano, no sólo las publicaciones sobre los hechos de Zugarramurdi han obtenido relevantes resultados¹⁶¹.

¹⁵⁶ TAUSIET CARLÉS, María, “Brujería y eucaristía: el aquelarre como antivisión”, en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, nº extra 9, (2012), pp. 66-89.

¹⁵⁷ TAUSIET CARLÉS, María, *Abracadabra Omnipotens...* p. 9 y ss.

¹⁵⁸ KAMEN, Henry, *La Inquisición española*, Crítica, Barcelona, 1985, pp. 78-81.

¹⁵⁹ CLARK, Stuart, “Inversion, Miruse and the meaning of witchcraft”, *Past and Present*, 87 (1980), pp. 98-127. También en *Thinking with demons...*

¹⁶⁰ TAUSIET CARLÉS, María, *Abracadabra Omnipotens...*; del mismo autor, “Brujería y eucaristía. El aquelarre...”; del mismo autor, “La imagen del Sabbat...”

¹⁶¹ Respecto a la región gallega: BARREIRO, Bernardo, *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia y*

II.4 GÉNERO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE LA FEMINIDAD.

El cuerpo femenino recibió una fuerte estigmatización durante la Edad Moderna, encarnando el pecado y la inmoralidad humana. La construcción del ideario de feminidad occidental en función de su vinculación con lo sexual, llevó a producir estereotipos de mujeres malditas, según fuese su estado o profesión. Toda mujer que ganase dinero con su cuerpo, no estuviese casada ni al abrigo de una adecuada protección masculina, estuvo condenada a la marginación. Los discursos religiosos, los tratados morales y las enseñanzas universitarias facilitaron dicha labor. Sin embargo, al mismo tiempo que la incansable disciplina y la restricción moral trataban de adoctrinar a las mujeres, destacaron las actuaciones opuestas, generándose ciertas categorías de “malas mujeres”. Éste fue el caso de vagabundas, prostitutas, celestinas, brujas o hechiceras. Sus resistencias a la ortodoxia religiosa fueron duramente deshonradas, lo que paralelamente consolidó el modelo moral previamente impuesto.

Las categorías de “hombre” y “mujer” se elaboraron otorgándole un poder extraordinario a la sexualidad, lo que supuso un gradual desequilibrio de poder, en función de la naturaleza del cuerpo masculino y femenino. Diversas instituciones occidentales desplegaron unas estrategias de actuación específicas, que cambiaron la concepción de la estructura social. La construcción del ideal de feminidad¹⁶² se vinculó

el famoso libro de San Cipriano, Akal, Madrid, 1973; LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Brujería, estructura social...*; MARIÑO FERRO, Xosé Ramón, *La brujería en Galicia*, Nigra Trea, Vigo, 2006 y CONTRERAS CONTRERAS, Jaime, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700. Poder, sociedad y cultura*, Akal, Madrid, 1982, respecto a la región gallega. Para el área vasco-navarra destacan los trabajos de CARO BAROJA, Julio, *Brujería vasca: estudios vascos V*, Txertoa, San Sebastián, 1985; IDOATE, Florencio, *La brujería*, Dirección de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular, Pamplona, 1983. La zona de Madrid ha sido trabajado por BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Madrid. Judíos, herejes y brujas. El tribunal de Corte (1650-1820)*, Arcano, Toledo, 1990. Sobre el problema de las enfermedades mágicas y el enfrentamiento entre ciencia y creencia en las islas Baleares véase: AMORÓS, José Luís, *Brujas, médicos y el Santo Oficio. Menorca en la época del rey Hechizado*, Instituto de Estudios Menorquín, Menorca, 1990. Para la región aragonesa, los trabajos de TAUSIET CARLÉS, María, *Abracadabra Omnipotens...* o de GARI LACRUZ, Ángel, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Diputación General de Aragón, Aragón, 1991, entre otros. Cataluña ha gozado de numerosos trabajos. De los más representativos véase MORENO MARTÍNEZ, Doris, “Las estrategias inquisitoriales ante la brujería en Cataluña de 1548” en *Professor Nazario González. Una Historia Abierta*, Publicaciones Universitat de Barcelona, Barcelona, 1998, pp. 39-47; DE LA TORRE, José Luís, “Mitos y nuevos horizontes” en *Historia* 16, 80, (1982), pp. 37-45. Andalucía ha sido estudiada de conjunto por MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia y vida cotidiana...* o PALACIOS, María, “Hechicería e Inquisición.... Para las Islas Canarias consúltese FAJARDO SPINOLA, Francisco, *Hechicería y brujería...*

¹⁶² Según el propio Jesús Ibáñez, no existía una categoría de hombre y de mujer en el inconsciente. La

estrechamente con aspectos de orden social, como el espacio familiar, la educación de los niños, la moral o la fecundidad. Esta última simbolizaba el culmen femenino, de ahí que se tratase de llevar a cabo un riguroso control del cuerpo femenino, en tanto que éste permitía a la mujer disfrutar de una adecuada reputación ligada a la decencia, la honestidad y la castidad. Finalmente, el ritual del acto sexual se relacionó específicamente con la procreación y la consolidación de la unidad familiar, actuando como núcleo de la organización social y condenándose moralmente los hábitos femeninos que respondían al placer y la lujuria¹⁶³.

El perfil de la hechicera no sólo no se ajustó al patrón de dominación masculina imperante, sino que más bien lo desafió en algunos de sus aspectos estructurales¹⁶⁴. Sus conocimientos en materia natural le dotaban de capacidades curativas. Ejercían labores propias de la medicina, obtenían una cierta independencia económica sin necesidad de protección masculina y a menudo vivían marginadas, externas a un núcleo patriarcal expreso. Sus prácticas ocultas se rebelaban contra la doctrina religiosa, y por supuesto, no participaban del ideal de la perfecta casada. Sus continuas transgresiones se opusieron al modelo de sexualidad moderno. Su resistencia al adoctrinamiento impuesto al sexo femenino, denominado por Julia Varela como “dispositivo de feminización”, respondía a actuaciones como la insubordinación, la autonomía económica, así como la sentimental y social (disfrutaban de cierto prestigio entre los núcleos sociales). Estas hechiceras fueron consideradas un peligro incluso para el equilibrio social.¹⁶⁵ Sus propias transgresiones las hacían extensibles a mujeres “bien” educadas. En este contexto, el “dispositivo de feminización” por el que el sexo-género regulaba el ordenamiento de las formas de poder y gestionaba la vida familiar y social, debería ser puntualizado, al menos en algunos de sus aspectos epistemológicos.

raíz de la distinción de género había que buscarla en un imaginario social que moldeó una identidad feminizada, explicada por Foucault a través del “dispositivo de sexualidad”, y por Norbert Elías con el “cambiante equilibrio de poder entre los sexos”, entendidas tales conceptualizaciones en tanto que proceso y no esencia. Véase: VARELA, Julia, “Dispositivo de feminización” en ÁLVAREZ-URÍA, Fernando, (ed.), *Jesús Ibáñez: teoría y práctica*, Endymión, Madrid, 1997, p. 358.

¹⁶³ ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas El origen de la discriminación de la mujer*, Popular, Madrid, 2007... pp. 80 y 71.

¹⁶⁴ VARELA, Julia, “Dispositivo de feminización”...p. 360.

¹⁶⁵ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, “La mujer como fuente del mal. El maleficio” en *Manuscripts: Revista d’Història Moderna*, 9, (1991), pp. 41-82.

La sexualidad hombre-mujer¹⁶⁶ dio lugar a lo largo de la época moderna, a un modelo de dominación masculina sobre lo femenino, que perpetuaría posteriormente los binomios mujer-pasividad y hombre-actividad. Sin embargo, no fue hasta el siglo XVIII cuando las estrategias de feminización se consolidaron. Durante la Edad Media el hombre y la mujer eran entendidos como una creación mística, prueba de la perfección divina, por lo que su relación era de paridad entre miembros de un mismo estamento. Si atendemos a los tres modelos de interpretación de la relación entre hombre-mujer descritos por María Milagros Rivera Garreta¹⁶⁷, éste respondería a la denominada “teoría de la complementariedad de los sexos”¹⁶⁸. Dicho planteamiento sostenía que mujeres y hombres eran sustancialmente diferentes, pero iguales en valor por pertenecer a la misma especie. Lo único que los diferenciaba era su sexualidad, y ésta se consideraba sagrada¹⁶⁹. Esta concepción de la semejanza de las almas predominó en la cultura del siglo XII y parte del XIII¹⁷⁰ y posibilitó a la mujer el acceso a la sabiduría y a un pensamiento propio¹⁷¹. Hildegarda de Bingen y Heralda de Hohenbourg fueron dos de las grandes defensoras de este paradigma en el siglo XII¹⁷².

A mediados del siglo XIII un sector conservador de la Europa feudal trató de suprimir dicha perspectiva, apoyándose en el respeto y el prestigio que se desprendía de instituciones tales como la universidad. A través de las enseñanzas universitarias se impuso el modelo aristotélico de la diferenciación de sexos, según el cual, hombres y mujeres eran sustancialmente diferentes, considerándose al hombre en clara superioridad respecto al sexo femenino. Prudence Allen denominó a este periodo de sistemática divulgación universitaria de la debilidad femenina, la “revolución

¹⁶⁶ Sobre la distinción entre los conceptos “sexo” y “género” véase: ROSE, Sonya O., *¿Qué es Historia de Género?*, Alianza, Madrid, 2012, pp. 47-82.

¹⁶⁷ Véase una excelente síntesis en: RIVERA GARRETA, María Milagros, *El fraude de la igualdad. Los grandes desafíos del feminismo hoy*, Planeta, Barcelona, 1997, pp. 25-43.

¹⁶⁸ Defendida por Prudence Allen en: ALLEN, Prudence, *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution*, Eden Press, Montreal, 1985.

¹⁶⁹ RIVERA GARRETA, María Milagros, *La diferencia sexual en la Historia*, Universidad de Valencia, Valencia, 2005, p. 97.

¹⁷⁰ NICOLÁS LAZO, Gemma, *La reglamentación de la prostitución en el Estado español. Genealogía jurídico-feminista de los discursos sobre prostitución y sexualidad*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2007, p. 96.

¹⁷¹ SEGURA GRAÍÑO, Cristina, “La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad media a la modernidad” en *Historia de la educación. Revista interuniversitaria*, 26, (2007), pp. 65-83.

¹⁷² Véase: MARTINENGO Mariri, “La armonía de Hildegarda: un epistolario sorprendente” en MARTINENGO Mariri, POGGI, Claudia, SANTINI, Marina y TAVERNINI, Luciana (eds.), *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa Medieval*, Narcea, Madrid, 2000, pp. 19-50 y 51-159; DRONKE, Peter, *Women writers of the Middle Ages. A critical study of texts from Perpetua to Margarete Porete*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 144-201.

aristotélica”¹⁷³. Desde mitad del siglo XIII hasta inicios del XIV sobrevivieron importantes cambios. Entre los más destacables estuvo la producción y difusión de obras escritas en latín a modo de refuerzo de esta teoría, publicándose numerosos textos que luego fueron refutados por el movimiento de “La querella de las mujeres”. Se introdujeron cambios de carácter simbólico, restringiendo duramente la vida femenina, especialmente en lo relacionado con la vida conyugal¹⁷⁴. Estos acontecimientos provocaron un duro enfrentamiento entre ambas concepciones de la sexualidad. La “teoría de la complementariedad” fue relegada, reduciéndose notablemente los espacios de libertad femenina y ciertos ámbitos de autoridad. Por el contrario, según Joan Kelly, las grandes instituciones tales como la Iglesia, la Inquisición, la universidad o las monarquías feudales, obtuvieron grandes parcelas de poder masculinas en muchos de sus aspectos cotidianos. Su clásica contribución reafirmó que la consolidación de este modelo aristotélico de diferenciación sexual se expandió con el movimiento cultural del Humanismo, suponiendo no sólo un progreso para el hombre, sino un auténtico retroceso para la mujer¹⁷⁵.

Durante el siglo XV e incluso el XVI, nuevos cambios acontecieron en el paradigma de la construcción del sexo. Se expandió por Europa el tercer modelo de relación entre hombre y mujer, al que Prudence Allen denominó “teoría de la unidad de los sexos”. Este nuevo fundamento trataba a hombre y mujer bajo una relación de igualdad social. Con esta formulación se pasaba de una realidad mirada bajo un doble ángulo, a una sociedad entendida desde el régimen de uno: el neutro universal expresado en voz masculina¹⁷⁶. A partir de dicho momento, lo masculino pretendió ser la medida del hombre y de la mujer. Los espacios de expresión se redujeron a la forma masculina, y lo que parecía ser un mero recurso lingüístico otorgaba grandes dotes de poder en la vida cotidiana.

¹⁷³ RIVERA GARRETA, María Milagros, *La diferencia sexual...*p. 98.

¹⁷⁴ RIVERA GARRETA, María Milagros “La diferencia de ser mujer en la historia de la querella de las mujeres”, en AICHINGER, Wolfram, y HASSAUER, Friederike, *The Querelle des Femmes in the Romania. Studies in Honour of Friederike Hassauer*, Turia+Kant, Viena, 2003, pp. 13-26.

¹⁷⁵ KELLY, Joan, “¿Tuvieron las mujeres Renacimiento?” en AMELANG, James y NASH, Mary, (eds.) *Historia y género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia, 1990, pp. 3-26.

¹⁷⁶ RIVERA GARRETA, María Milagros, *La diferencia sexual...*p. 100.

Al hilo de la teoría de la unidad de los sexos, Jacob Burckhardt (1818-1897) defendió la hipótesis de que las mujeres burguesas urbanas y aristocráticas italianas del siglo XV y XVI tuvieron acceso a la misma educación que los hombres¹⁷⁷. Sin embargo, Joan Kelly (1928-1982) sostuvo firmemente, que dicho ideal de igualdad proveniente del Humanismo nunca fue un hecho real¹⁷⁸. Teresa de Cartagena (1425-?), entre otras mujeres del círculo culto del siglo XV, no sólo no defendió sino que criticó el proyecto de la “teoría de la unidad o igualdad de sexos”.¹⁷⁹ Este modo de entender las relaciones del sexo-género, denominado por Laqueur como “sexo único”,¹⁸⁰ continuó liderando el campo científico y filosófico hasta el siglo XVIII, donde comenzó a dominar la categoría de “hombre” y “mujer” como conceptos opuestos.¹⁸¹ Según sus contribuciones, existía un único cuerpo, el masculino. La mujer participaba de la misma morfología biológica, con la diferencia de que los órganos femeninos en lugar de estar situados hacia el exterior lo hacían hacia el interior del cuerpo, lo que era un claro indicio natural de su inferioridad. Esta tesis sobre la construcción de los sexos de Laqueur (1994), muestra perfecta similitud con algunos de los conceptos expuestos por Michel Foucault (1926-1984).

Según este último, a partir del siglo XVIII se abandonó esta estricta categorización del género en función de la sexualidad y comenzó a desarrollarse lo que él denominó la “tecnología del sexo”. Según Foucault, la sexualidad no debía ser entendida como una cuestión privada e íntima, sino como una construcción cultural, y por tanto, resultado de una “tecnología del sexo”. La definió como un conjunto de nuevas técnicas para maximizar la vida social, que se desplegó en la burguesía del siglo XVIII con el único fin de mantener el poder y el estatus social adquirido¹⁸². Entre las distintas técnicas utilizadas en esta “tecnología del sexo”, Foucault incluyó los sermones religiosos, las disposiciones legales, el discurso científico, las prohibiciones legislativas o la regulación (que no supresión) de la libre conducta sexual¹⁸³. Efectivamente, a partir del

¹⁷⁷ BURCKHARDT, Jacob, *La Cultura del Renacimiento en Italia*, Orbis, Barcelona, 1985, vol 2, pp. 292-296. RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Antropos, Barcelona, 1997, p. 104.

¹⁷⁸ KELLY, Joan, “¿Tuvieron las mujeres Renacimiento?”... pp. 3-26.

¹⁷⁹ Estas mujeres fueron las conocidas como *puellae doctae*.

¹⁸⁰ LAQUEUR, Thomas, *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid, 1994.

¹⁸¹ ROSE, Sonya O., *¿Qué es historia de género?*... p. 51.

¹⁸² NICOLÁS LAZO, Gemma, *La reglamentación de la prostitución*... p. 80

¹⁸³ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*, 3 vols., vol. 1, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1992 (1976), p. 188 y ss.

siglo XVIII surgieron numerosos discursos que trataron de teorizar sobre el sexo. Se construyó una auténtica ciencia de la sexualidad, realizando formulaciones discursivas y poniendo de relieve los saberes sobre lo que precisamente prohibían. En lugar de centrarse en los aspectos reprimidos, Foucault trató de analizar los mecanismos que indujeron a la multiplicación de las disertaciones sobre la diferencia sexual del hombre y la mujer¹⁸⁴. Según sus conclusiones, con estas estrategias de creación de la sexualidad. El deseo se transformaba en discurso y su materialización más directa era la confesión¹⁸⁵. Esta tecnología del sexo foucaultiana profundizó en la relevancia que adoptó la confesión como instrumento de exposición de lo sexual¹⁸⁶. Reiterándolo posteriormente Laqueur¹⁸⁷, el sexo se convertía durante la Ilustración en una verdadera *scientia* del conocimiento¹⁸⁸.

Por otra parte, el ámbito político se encontraba plenamente influido por lo que Foucault denominó el “bio-poder”, por el que partiendo del sexo-género se construía la estructura social básica¹⁸⁹. El espacio social, como afirmó el sociólogo Jesús Ibáñez (1928-1992), no era considerado como un espacio neutro, sino como un lugar de lucha en el que se daban al mismo tiempo posiciones enfrentadas¹⁹⁰. Aspectos como el control demográfico, la gestión de la higiene, la sanidad, la población etc., precisaron de una inicial división sexual del trabajo, así como de la esfera pública y privada¹⁹¹. A la mujer se le adjudicó la labor de mantener el cuidado y la higiene familiar. Desde el ámbito privado actuaban como garantes del bienestar físico y moral de la familia¹⁹², mientras que el hombre se ocupaba de trabajos intelectuales o realizados en la esfera pública. Estas divisiones de las labores sociales propiciaron que a través de esta “tecnología del sexo” se especificase una doble categoría: la de “mujer” y de “hombre”, donde la mujer

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹⁸⁵ NICOLÁS LAZO, Gemma, *La reglamentación de la prostitución...* p. 78.

¹⁸⁶ Sobre el simbolismo del lenguaje sexual en el confesionario véase: GONZÁLEZ MARMOLEJO, José René, *Sexo y confesión*, Plaza y Valdés, México, 2002, pp. 141-164.

¹⁸⁷ LAQUEUR, Thomas, *La construcción del sexo...* p. 32.

¹⁸⁸ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad...* vol. 1, p. 72.

¹⁸⁹ En oposición al concepto de “tecnología de sexo” véase el de “tecnología del género”, desarrollado por Laurentis. Según este último, se considera que el sexo-género es el resultado de tecnologías sociales y estrategias discursivas institucionales para elaborar una concepción cultural del hombre y la mujer. LAURENTIS, Teresa, “Feminist Studies, Critical Studies: Issues, Terms, and Contexts” en LAURENTIS, Teresa, *Feminist Studies, Critical Studies*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, pp. 1-19.

¹⁹⁰ VARELA, Julia, “Dispositivo de feminización”... p. 355.

¹⁹¹ Sobre la vida en el interior y exterior doméstico de la mujer véase el interesante trabajo de MORANT DEUSA, Isabel, *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*, Cátedra, Madrid, 2002, pp. 191-208.

¹⁹² RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 220-222.

estaba indiscutiblemente subordinada al género masculino. Sin embargo, Foucault no llegó a profundizar en la investigación de esta última estrategia de construcción de identidad, ausencia que posteriormente sí trabajó Julia Varela en su “dispositivo de feminización”¹⁹³.

Según Varela, siguiendo las pautas del modelo foucaultiano, el “dispositivo de feminización” reconocía a la mujer como el sexo débil¹⁹⁴, cuyo origen más remoto estaba en la distinción sexual iniciada en los albores del siglo XVI. Desde entonces hasta el siglo XVIII se legitimó progresivamente una nueva distribución social del espacio, que tuvo lugar a través de unos pilares básicos: la instauración del matrimonio monogámico indisoluble; la teorización humanística de las funciones sociales del hombre y la mujer; la reordenación de las tareas o trabajos asignados a cada sexo-género; la influencia de la escolástica universitaria; la teoría del cuerpo místico y finalmente la aceptación de la posición a la que había sido relegada la mujer, como un hecho natural¹⁹⁵. Sin embargo, no existió dicha aceptación natural de las funciones culturales y de las virtudes y prácticas asociadas al sexo débil, por parte de un destacado grupo marginal de la sociedad: las hechiceras.

Atendiendo a la teoría del *corpus mysticum*, se originó en los albores del cristianismo una jerarquía de carácter vertical en el seno eclesiástico, que partía del reconocimiento de un cuerpo religioso único, místico e inquebrantable, iniciado en la figura de Cristo y que tenía su cabeza terrenal en el Papa, los arzobispos y obispos, continuando así en descenso. Esta concepción vertical de la Iglesia la dotó de enorme poder, no sólo religioso sino también político e ideológico (sobre la mujer). Este tipo de estructura jerárquica, que también estaba presente en las formas de poder monárquicas, escapaba al reconocimiento del que gustaban muchas hechiceras en el siglo XVIII¹⁹⁶. En oposición, estas mujeres distinguían entre sí a las más doctas en materia mágica, frente a las que se estaban iniciando. Existía todo un reconocimiento social de las capacidades de estas expertas en el arte, que variaba en función de la fama de los lances que llevaban a cabo. Podríamos estimar que la jerarquía vertical de poder masculino tenía su opuesto

¹⁹³ NICOLÁS LAZO, Gemma, *La reglamentación de la prostitución...* p. 82.

¹⁹⁴ VARELA, Julia, “Dispositivo de feminización”... p. 359.

¹⁹⁵ VARELA, Julia, *El nacimiento de la mujer burguesa: el cambiante desequilibrio de poder entre os sexos*, La Piqueta, Madrid, 1997.

¹⁹⁶ NICOLÁS LAZO, Gemma, *La reglamentación de la prostitución...* p. 83.

en la jerarquía, o estructura vertical que las propias hechiceras establecían de sí mismas, cuyo reconocimiento se extendía entre la población.

A partir del siglo XIII la Iglesia se hizo con el dominio de todo saber y la obligación de custodiarlo por revelación divina, monopolizando los conocimientos mágico-naturales, tan extendidos entre las mujeres¹⁹⁷. La incorporación del modelo cristiano-escolástico de enseñanza universitaria produjo un estrecho control eclesiástico de a quién se le ofrecían los conocimientos custodiados (sólo a hombres), y bajo qué modelo educativo¹⁹⁸. El cristianismo había encontrado en las universidades una vía idónea de adoctrinamiento social y a partir de entonces, la cultura y la formación quedaron vetados a las mujeres.¹⁹⁹ Por otra parte, al ser declarado el matrimonio como un sacramento indisoluble, la identidad femenina pasó a vincularse directamente con el cuidado del hogar familiar y con la labor de reproducción. Esta concepción se convirtió en un verdadero recurso de dominación masculina, puesto que el hombre adoptó los puestos de poder y el exclusivo acceso al conocimiento y la formación²⁰⁰. A partir del siglo XII se instauró un sistema de linaje patriarcal, que nuevamente establecía una clara jerarquía, esta vez en la familia, la unidad social más reducida. La nueva forma de transmisión de la herencia también apartó a la mujer de la sucesión familiar²⁰¹.

¹⁹⁷ VARELA, Julia, *El nacimiento de la mujer burguesa...* p. 164. Sobre el acceso de la mujer a los conocimientos científico-mágico véase: EASLEA, Brian, *Witch-Hunting, magic and the new philosophy: an introduction to debates of the scientific revolution, 1450-1750*, Harvester Press, Brighton, 1980; del mismo, *Science and sexual oppression*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1981; ALIC, Margaret, *Hypatia's heritage. A history of women in science from antiquity to the late nineteenth century*, Women's Press, London, 1986; BLEIER, Ruth, *Feminist approaches to science*, Pergamon Press, New York, 1986; MORA CHARLES, Marisol de, "Mujer y ciencia", en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, vol. 40, 2, (1995), pp. 289-306.

¹⁹⁸ Sobre la escolástica véase: BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía cristiana en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1994; del mismo, *El tomismo en el México del siglo XX*, UNAM, México, 1996; GILSON, Étienne: *La filosofía en la Edad Media*. Gredos. Madrid. 1965; LE GOFF, Jacques, *Intellectuals in the Middle Ages*, MA & Oxford UK, Cambriadge, 1992; REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 vols., Herder, Barcelona, 1995, vol 1; SERRES, Michel, *Historia de las ciencias*, Crítica, Barcelona, 1991.

¹⁹⁹ VARELA FERNÁNDEZ, Julia, "Las universidades cristiano-escolásticas y la exclusión de las mujeres 'burguesas' del campo del saber legítimo" en RALD PHILLIPP, Rita Maria (coord.), *Mujeres e institución universitaria en occidente: conocimiento, investigación y roles de género*. Congreso Internacional Mujeres e Institución Universitaria en Occidente, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, pp. 113-134.

²⁰⁰ Interesante aportación sobre los trabajos domésticos asociados a la mujer del siglo XVIII: SUÁREZ ÁLVAREZ, Patricia y MORÁN CORTE, Alberto, "Más allá del telar: El mundo del trabajo femenino en la Asturias del siglo XVIII" en *El Futuro del Pasado: Revista Electrónica de Historia*, 2, (2011), pp. 483-498.

²⁰¹ VARELA, Julia, *El nacimiento de la mujer burguesa...* pp. 166-167.

Las hechiceras, sin embargo, jugaron un papel fundamental en esta cuestión. Ellas mismas se encargaron de gestionar sus propios conocimientos. Si tenemos en cuenta que la fase de educación, como buena ama de casa, consistía en adquirir ciertas habilidades que usaría de manera cotidiana (entre las más destacadas: las prácticas curativas para la asistencia a niños y mayores en el grupo familiar, los recursos necesarios para atender al parto, el cuidado de bebés),²⁰² menos duda cabe aún en considerar que las hechiceras fueron unas verdaderas expertas en el oficio de lo mágico. Sus saberes eran transmitidos empíricamente a otros miembros de su propia familia, vecinas u otras interesadas, e incluso se llegaba a pagar por recibir lecciones al respecto²⁰³. La posesión de un saber marginal, que además era perseguido, propiciaba una transmisión clandestina, que originaba unos círculos de poder femeninos inaccesibles. Se creó, por tanto, una esfera de conocimientos impulsada mayoritariamente por la mujer, para ser recibida principalmente por el sexo-género femenino, bajo un significativo aura de ocultación y secretismo. En la vida cotidiana, a la construcción cultural del concepto “mujer”, aceptada gradualmente por la sociedad, se le añadió la creencia popular de la posesión de conocimientos de las artes mágicas. Los intentos institucionales de reprimir su transmisión, escaparon a los límites de acceso establecidos por la exclusividad que otorgaba la transmisión oral.

Un tercer pilar de diferenciación sexual fue la exclusión de la mujer de toda profesión y oficio, especialmente de la medicina, (perpetuándolas como brujas y hechiceras si se les adjudicaba alguna práctica no lícita).²⁰⁴ Sin embargo, una vez más, esta estrategia de dominación masculina que reducía la labor femenina a la maternidad, la educación infantil y la seguridad del núcleo familiar²⁰⁵, también presentó una profunda transgresión. Las hechiceras utilizaron sus conocimientos mágicos para obtener cierto beneficio económico, bien fuese pagado en moneda o en especie. Fueron muy numerosos los testimonios de hechiceras así como de testigos, que describieron el

²⁰² SEGURA GRAÍÑO, Cristina, “La educación de las mujeres... p. 77.

²⁰³ Véase el caso de Leonor Rodríguez, Catalina Rodríguez, Mari Sánchez, la roma o la coja, Mayor Díaz, Isabel Martín, Marina de Brizuela etc., en: Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN) Inquisición, leg. 1856¹, exp. 10 y 10 bis fol. 6r- 9r.

²⁰⁴ Véase el caso de la acusación de bruja a una mujer en la Villa de Santiago de los Valles (periodo colonial), en el actual estado de San Luis Potosí, como castigo por transgredir el ideal femenino impuesto: GALLARDO ARIAS, Patricia, “La transgresión al ideal femenino cristiano...”

²⁰⁵ Véase el interesante trabajo de Isabel Morant, en el que especifica cuáles son las líneas ideológicas que vertebraron la actividad de la mujer en el ámbito privado, donde ésta desempeñaba un papel muy destacado: *Discursos de la vida buena...*

previo acuerdo de un pago por los servicios mágicos prestados. Esto permitió que muchas de ellas, viudas y sin protección masculina alguna, pudiesen sobrevivir. Otras, aunque tuviesen un respaldo económico mínimo, obtenían un beneficio extra que mejoraba su calidad de vida. En algunas localidades urbanizadas, la hechicería se convirtió prácticamente en un oficio reconocible, aunque no reconocido²⁰⁶. Una mayor dimensión del núcleo de población propiciaba la existencia de un mayor número de supersticiosas, e incluso la especialización de sus saberes. Mientras que en una pequeña villa una misma mujer podía desempeñar al mismo tiempo las funciones de partera, curandera, echadora de cartas o de habas etc., en las zonas más desarrolladas sí era más probable encontrar mujeres especializadas en las distintas prácticas supersticiosas²⁰⁷.

Con la llegada del Humanismo, numerosas obras morales establecieron el canon del perfecto matrimonio, constituyéndose el imaginario burgués del amor romántico, que instauraba no sólo el adecuado comportamiento conyugal, sino también la sumisión femenina²⁰⁸. Tras la Reforma Católica y hasta bien entrado el siglo XVIII, el doble modelo de mujer patentó las iniciales diferencias sexo-género: la mujer cristiana, en este caso, perfecta casada, devota, religiosa, humilde y casta, a imagen de la Virgen María, y la mujer pecaminosa, ligada a la figura de Eva, entregada al placer, el deseo, la cobardía o la irracionalidad²⁰⁹.

Los discursos morales establecieron las nuevas funciones sociales que la mujer debía aceptar, interiorizar y respetar. La concordia familiar y la convivencia pacífica eran responsabilidad de la mujer. Un nicho conyugal tranquilo donde no se produjesen

²⁰⁶ TAUSIET CARLÉS, María, *Abracadabra Omnipotens...* Véase especialmente el capítulo “Magia rural versus magia urbana”, p. 193.

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 191-220.

²⁰⁸ Sobre la compleja imagen de la mujer-esposa, sus deberes en la organización doméstica, la fortuna familiar, su relación con el marido etc., véanse las largas páginas dedicadas al respecto en: LEÓN, Luís, de, *La perfecta casada*, Taurus, Madrid, 1987; VIVES, Juan Luís, *Instrucción de la mujer cristiana*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1995; del mismo, *Los deberes del marido*, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1994; CERDA, Juan de la, *Vida política de todos los estados de mujeres*, Juan Gracián de Alcalá de Henares, Madrid, 1599. Interpretaciones sobre el modelo de educación femenino: MORANT DEUSA, Isabel, *Discursos de la vida buena...*; del mismo, “Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas: funciones y relaciones” en MORANT DEUSA, Isabel (coord.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 27-62; MARTÍNEZ GÓNGORA, Mar, *Discursos sobre la mujer en el Humanismo renacentista español. Los casos de Antonio de Guevara, Alfonso y Juan de Valdés y Luís de León*, Spanish Literature Publication Company, York SC Press, 1999; SEGURA GRAÍÑO, Cristina, “La educación de las mujeres...” pp. 65-83.

²⁰⁹ NICOLÁS LAZO, Gemma, *La reglamentación de la prostitución...* p. 87.

conflictos de poder ni autoridad, constituía una de las principales funciones de ésta²¹⁰. Éste fue el medio más idóneo para justificar la inferioridad femenina y su insuficiente capacidad intelectual (emotividad, domesticación familiar, maternidad, afectos...). Efectivamente, la mujer debía encontrar su regocijo personal en la entrega de su cuerpo y alma a la crianza de los hijos y el servicio al marido, así como mantener la dignidad moral de su linaje, todo ello, aceptando ser su destino biológico natural²¹¹. Es decir, se utilizó el carácter natural de la mujer, su sexo y su capacidad materna, para vincularlo con el concepto cultural de “mujer”, restringido a ciertas funciones “femeninas”. Los modelos de mujer propuestos por los moralistas no representaron tanto un paradigma de virtud, como el cumplimiento de una función de regulación de las necesidades sociales, llevados a cabo desde la unidad familiar²¹². Todos estos estereotipos elaborados en el discurso erudito, fueron llevados a la práctica a través de numerosos manuales de educación, cuya finalidad era recluir a la mujer al ámbito doméstico. Según Mónica Bolufer, la mujer debía permanecer en el hogar durante su infancia y adolescencia para aprender de su madre a ser buena esposa, en su juventud para poner en práctica los modales aprendidos y ejercerlos adecuadamente, y en su vejez para enseñar a otras mujeres²¹³.

Con la Ilustración, la construcción del ideario femenino recibió algunas matizaciones. El “deber ser” propio del Renacimiento fue sustituido en el siglo XVIII por el “ser”, ya que la mujer recibió por definición una serie de cualidades adscritas a su naturaleza biológica, tales como una especial emotividad o sensibilidad²¹⁴. La virtud de castidad fue sustituida por la de recato, evitándose así el antitético de prostitución. En todo caso podría usarse el de desvergüenza²¹⁵ para catalogar las actitudes de ciertas mujeres públicas. No obstante, la Ilustración trajo consigo un debate cultural sobre las capacidades naturales de la mujer, que dio lugar a un proceso de transformación de los modelos de masculinidad y feminidad. La prosperidad del país, el orden social y otras

²¹⁰ MORANT DEUSA, ISABEL, *Discursos de la vida buena...* p. 168.

²¹¹ MORANT DEUSA, Isabel y BOLUFER PERUGA, Mónica, *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*, Síntesis, Madrid, 1998, p.221.

²¹² MORANT DEUSA, ISABEL, *Discursos de la vida buena...* pp. 168-169.

²¹³ MORANT DEUSA, Isabel y BOLUFER PERUGA, Mónica, *Amor, matrimonio y familia...* p. 208.

²¹⁴ BOLUFER PERUGA, Mónica, “La construcción de la identidad femenina. Reformismo e Ilustración” en *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 21, (1995), p. 256; MORANT DEUSA, Isabel y BOLUFER PERUGA, Mónica, *Amor, matrimonio y familia...* p. 210.

²¹⁵ BLANCO CORUJO, Olivia, “La Ilustración deficiente. Aproximación a la polémica feminista en la España del siglo XVIII” en AMORÓS, Celia y MIGUEL, Ana de, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, vol. I, *De la Ilustración al segundo sexo*, Minerva, Madrid, 2007, p.153.

renovadas aspiraciones reformistas tomaron forma a través de una nueva estrategia de construcción de la feminidad: el proyecto de mujer burguesa.

La voluntad de la burguesía, una minoría ilustrada, por distinguirse del resto de la sociedad, le llevó al interés por la articulación de un código cultural selecto, que la representase y le otorgarle una categoría más allá tanto de la nobleza como del resto del estrato popular. Los nuevos debates ilustrados estuvieron dirigidos a este sector femenino, que disfrutaba de un cierto prestigio y acomodo. Fue notoria una primera acción de contraste en los textos literarios entre la mujer de clase popular, a la que se le vinculó con valores comunes y la ignorancia, y la mujer burguesa, idealizada con los nuevos valores ilustrados. Los planes de reforma de la educación se focalizaron en los discursos sobre el excesivo lujo, la moralización a través de las normas de higiene y los renovados ideales sobre la maternidad. Este debate caminó por el entendimiento de la diferencia de sexos, a través de la reforma de la conducta y las conciencias. Sin embargo, esta nueva identidad femenina no fue bien recibida entre los eclesiásticos y los pensadores tradicionales, que predicaban el mantenimiento de los conceptos preestablecidos. Se generaron importantes dudas en torno a la naturaleza de la propia mujer, puesto que el discurso que las autoridades escolásticas habían difundido siglos atrás, se fundamentaba en la inferioridad física, moral e intelectual de la mujer. Por el contrario, el pensamiento ilustrado, atendiendo a la razón, defendía la excelencia de las capacidades femeninas y reivindicaba la igualdad de sexos.²¹⁶

Los discursos nacientes, intolerantes y a su vez no tolerados, criticaron algunas conductas derivadas de los tradicionales fundamentos morales: la exhibición ostentosa del cuerpo, la ociosidad, el uso de nodrizas para el amamantamiento infantil, la usurpación de signos propios de un estatus no correspondiente, etc. Por el contrario, los nuevos proyectos aplaudían la adecuada educación para obtener futuros ciudadanos ilustrados. La compañía del esposo, el refinamiento en el trato social, la adquisición de técnicas de higiene de crianza, la defensa del amamantamiento materno (desprestigiando la labor de las nodrizas)²¹⁷ etc., fueron algunos de los más destacados.

²¹⁶ BOLUFER PERUGA, Mónica, “La construcción de la identidad femenina...p. 254; del mismo, *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1998, especialmente capítulo III, “De saberes y de lugares. La controversia sobre la educación femenina”, pp. 117-167.

²¹⁷ Las obras de arte comenzaron a representar imágenes de madres lactantes como el más poderoso

Los nuevos valores de salud física y moral serían motivo de distinción burguesa. Un buen estado de salud simbolizaba una favorable propagación de la especie.²¹⁸ Por su parte, la asignación a la madre de la intransferible tarea de la educación infantil, entendida como una ocupación absorbente,²¹⁹ imposible de llevar a cabo por parte de las mujeres de las clases populares, actuaba como claro factor de distinción.²²⁰

El debate de los sexos del siglo XVIII tornó la aparición de un nuevo modelo femenino, que abandonó el patrón de la perfecta casada y de la mujer cristiana por el de la “mujer fuerte” de la tradición cortesana. Este estereotipo, en lugar de partir de la inferioridad de la naturaleza de la mujer, se hacía desde las cualidades y valores que le eran innatas²²¹. Se les otorgaba una cierta instrucción y se les permitía una controlada presencia en los salones de conversación²²². La idea del papel modelador de la educación fue quizá la más sólida aportación ilustrada, que acabó con la inamovible naturaleza fija de la sexualidad²²³.

símbolo de maternidad. Véase: BOLUFER PERUGA, Mónica, “Ciencia y moral en los orígenes de la maternidad totalizante” en *Méthode: Revista de Difusión de la Investigación*, ejemplar dedicado a “Mujeres y Ciencia”, 76, (2013), p. 74.

²¹⁸ BOLUFER PERUGA, Mónica, “Ciencia y moral en los orígenes....

²¹⁹ BOLUFER PERUGA, Mónica, “La construcción de la identidad femenina...p. 253.

²²⁰ BOLUFER PERUGA, Mónica, “Ciencia y moral en los orígenes... p. 75.

²²¹ Excepcional relevancia tuvo el discurso sobre la defensa de la mujer de la obra *Teatro Crítico Universal* del padre Feijoo: FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito J., “La defensa de las mujeres” en *Teatro Crítico Universal*, vol. II, Ayguals de Izco Hermanos, Madrid, 1852, (1728), pp. 97-170.

Icaria Ediciones, Barcelona, 1997; GARRIGA ESPINO, Ana, ““Defensa de las mujeres”: el conformismo obligado de Feijoo en la España del siglo XVIII” en *Tonos Digital: Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 22, (2012), pp. 1-23.

²²² BOLUFER PERUGA, Mónica, “La construcción de la identidad femenina... p. 261.

²²³ *Ibidem*, p. 265.

Capítulo III: LOS DISCURSOS SOBRE SUPERSTICIÓN: DIFERENCIAS Y PERMANENCIAS EN EL TIEMPO

III.1. DISPOSICIONES CIVILES Y PROMULGACIONES RELIGIOSAS CONTRA LAS ARTES MÁGICAS.

Todo tipo de supersticiones comenzaron a darse con anterioridad a la cultura grecolatina. Los cultos prehistóricos y las prácticas mágicas públicas realizadas por los sacerdotes en el mundo clásico fueron una muestra de la aceptación y convivencia de la población con las artes mágicas. Sin embargo, con la expansión del cristianismo y los intentos de suprimir cualquier resto de paganismo, comenzaron a adoptarse importantes medidas represivas, especialmente en el periodo medieval.

III.1.1 EL OCCIDENTE EUROPEO

Dos tipologías legislativas estuvieron en vigor simultáneamente: la eclesiástica y la civil. La primera promulgaba una serie de cánones y disposiciones que afectaban tanto a laicos como a religiosos, y que trataban de corregir las ofensas a Dios producidas por las ceremonias mágicas. En segundo lugar estaba la justicia civil, que trataba de afrontar la multitud de daños provocados por los lances supersticiosos (sobre los bienes muebles e inmuebles, destrucción de ganado, de productos agrícolas etc.) y que podía establecer incluso pena de muerte.¹ La gravedad de la pena con la que se castigaba este tipo de daños era variada, según el territorio y la cultura del pueblo que lo aplicase. En el siglo V, en el código del rey ostrogodo Teodorico (154-526) se amenazaba con la pena de muerte a quien conjurase o solicitase ayuda a los dioses paganos, mientras que una ley visigoda del siglo VI especificó que para aplicar la pena de muerte debía darse simultáneamente el pecado de idolatría². En la *Admonitio Generallis* de las actas capitulares publicadas por Carlomagno en el año 789, se incluyeron leyes contra los hechiceros y magos que procedían del derecho canónico³.

¹ MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición...* p. 59.

² Sobre la pervivencia de las prácticas supersticiosas en el mundo hispánico del siglo V y VI consúltese: JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan Antonio, "La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI y VII" en *Hispania Sacra*, vol. 57, 115, (2005), pp. 47-78.

³ MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición...*, p. 59.

Como quedó reflejado en los penitenciales, libros utilizados a modo de guía por los sacerdotes en las confesiones cotidianas, la legislación eclesiástica fue mucho más moderada en este sentido. Estos ejemplares normalmente no recogían la aplicación de la pena capital, aunque en ocasiones sí sugerían el uso de tortura. También podían contener penas para aquéllos que hubieran matado a alguna persona o provocado la pérdida de una cosecha, en cuyo caso podrían incluso estar en ayuno tres años, alimentándose sólo de agua y pan, hasta que cumplido el periodo, se le rebajase la pena a otro tipo de medidas⁴. En el siglo VIII, el sínodo bávaro (749) celebrado en Reisbach aconsejó que se emprendiesen acciones formales contra todo aquel que dijese la buenaventura, adivinase el futuro, o ejerciesen cualquier tipo de lance mágico, estando obligados a confesar.

Unas décadas después, en el sínodo de Padenborn (785) se legisló según la siguiente premisa: “quién sea ofuscado por el demonio y crea como los paganos que alguien puede ser una bruja y, por tanto, la queme, será castigado con la pena de muerte”.⁵ A inicios del siglo X, el arzobispo de Trier le pidió a Regino de Prüm, antiguo abad benedictino y cronista medieval, que elaborase un amplio documento que sirviese de guía en la vida cotidiana de sus obispos. En dicha guía incluyó un canon de un capitulario del siglo IX, al que se denominó *Canon Episcopi*⁶. Tal documento recogido por Burchard Worms (965-1025) en el *Decretorum*⁷, realizaba numerosas apreciaciones sobre la brujería, aunque no les cedía credulidad alguna, aludiendo a imaginaciones y fantasías provocadas por el demonio⁸. Según diversas investigaciones, el *Canon Episcopi* pudo haber sido publicado en torno al año 906 y estuvo vigente hasta el siglo XIII⁹. Con este documento la Iglesia mostraba una actitud determinante en cuanto al mundo mágico. Las descripciones que en él se realizaban sobre la maldad que anidaba en aquellas mujeres inducidas por el demonio, para acudir a reuniones nocturnas con Diana y otras divinidades paganas,¹⁰ buscaban englobar las creencias difundidas

⁴ *Ibidem*, p. 60.

⁵ ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas...* p. 92.

⁶ Denominado así por iniciarse con las siguientes palabras: *Episcopi episcoporumque ministri*.

⁷ AUSTIN, Greta, *Shaping church law around the year 1000. The decretum of Burchard of Worms*, Ashgate, Farnham, 2009.

⁸ BETETA MARTÍN, Yolanda, “Súcubos, hechiceras y monstruos femeninos: estrategias de desautorización femenina en el *exemplum* medieval” en SEGURA GRAÍÑO, Cristina (coord.), *La Querella de las Mujeres: análisis de textos*, Asociación Cultural Al-Mudayna, 2010, p. 85.

⁹ BLAZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Arcano, Madrid, 1989, p. 14.

¹⁰ CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Península, Barcelona,

popularmente para renegar oficialmente de las mismas¹¹. A través de esta disposición se ordenaba a los obispos que luchasen contra la credulidad de los vuelos nocturnos y de la brujería demoníaca¹². Sin embargo, avanzado el siglo XIII y con tales marcados objetivos de disciplinamiento, las creencias populares siguieron vivas en la vida diaria.

La creencia y aceptación de las hechiceras, herbarias, sabias o curanderas en la vida cotidiana era una realidad no siempre castigada, especialmente en lo concerniente a las acciones derivadas de la astrología, que en ocasiones encontró incluso el apoyo oficial. Sin embargo, este ambiente de aceptación secular dio lugar a conflictos derivados de conceptos enfrentados. La dificultad radicaba en establecer la línea divisoria entre las actividades heréticas y las lícitas¹³. Fruto de este convulso periodo y en aras a un mayor formalismo, a finales del siglo XIII la Iglesia aceptó el planteamiento ideológico de Santo Tomás (1224-1274), por el que se presuponía la realidad del mundo demoníaco. Ante la ineficacia que se había experimentado con la promulgación del *Canon Episcopi*, la Iglesia estableció unos tribunales dependientes del papado e igualaron la brujería y la hechicería a una herejía, aplicándoseles su correspondiente castigo terrenal¹⁴. Sin embargo, la proliferación de acusaciones a partir de finales del siglo XIII en comparación con su escasez durante el siglo XII no fue un suceso casual¹⁵. El modo de abrir una causa era el procedimiento acusatorio, según el cual la persona que realizaba la delación se veía en la obligación de aportar pruebas irrefutables de la verosimilitud de los cargos interpuestos, bajo duros castigos en caso contrario¹⁶. Según Juan Blázquez Miguel, entre 1000 y 1300, las fuentes documentales apenas recogieron datos al respecto debido a la vigente “Ley del Talión”. Aportar pruebas que justificasen la herejía era una labor complicada, sobre todo en una época donde la legislación denotaba cierta ambigüedad en algunas parcelas conceptuales¹⁷. Esta vía de condicionamiento del

1982, pp. 249-250.

¹¹ ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas...* p. 75.

¹² “Es por eso que los sacerdotes en sus iglesias deben predicarle al pueblo continuamente para hacerle saber que este tipo de cosas son enormes mentiras (...)” HOPE ROBBINS, Rossel, *Enciclopedia de brujería y demonología*, Debate, Barcelona, 1988, p. 170.

¹³ GARCÍA MARÍN, José María, “Magia e Inquisición: derecho penal y proceso inquisitorial en el siglo XVII”, en ESCUDERO, José Antonio (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Instituto de Historia de la Inquisición, Madrid, 1992, pp. 207-208.

¹⁴ ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas...* p. 93.

¹⁵ ROMANELLO, Marina (ed.), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Il Mulino, Bolonia, 1978.

¹⁶ MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición...* p. 60.

¹⁷ BLAZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 14.

comportamiento social no trataba de reprimir a la bruja, sino legislar contra la creencia en las mismas.

Ya a inicios del siglo XIII, el papa Gregorio IX (1170-1241) formalizó la creación del sistema inquisitorial, dejó en manos de los frailes dominicos la labor de la persecución de herejías, y estableció que tras el ejercicio de justicia, el reo debía ser desplazado al brazo secular para que éste le aplicase su pena¹⁸. Estos cambios funcionales provocaron complejos conflictos jurisdiccionales que sólo se solventaron con el tiempo, obteniendo la Inquisición un mayor control de los casos de hechicería y brujería respecto a los obispados¹⁹. La posterior proliferación de ciertos grupos incómodos para la Iglesia, tales como albigenses²⁰, valdenses, cátaros, etc.,²¹ junto con el fracaso de los previos intentos de disciplinamiento, dieron lugar a que se iniciase un proceso de cruel persecución contra dichas minorías. Éstas habían denunciado el lujo y las excesivas propiedades temporales del clero, así como sus desviaciones morales, entre otros aspectos. Las nuevas propuestas de reforma que inspiraron, les abocaron rápidamente a una tóxica persecución bajo acusación de pacto con el demonio, incesto y otros delitos. Las brujas y hechiceras encontraron en la oposición a estos grupos una forma de persecución, que posteriormente sufrieron en sus propias carnes²².

Acuciada la Iglesia por esta problemática y bajo la obsesiva perturbación de una posible usurpación del poder, en 1258 el Papa Alejandro IV recibió la petición de incluir la brujería como un delito a perseguir. Inicialmente, dicha propuesta fue rechazada, no obstante, con la promulgación de la *Quod Super Nonnullis* se admitió el seguimiento de causas por brujería, siempre y cuando la herejía quedase plenamente manifiesta²³. Esta disposición reforzó las anteriores pretensiones de la bula Gregorio IX²⁴. A partir de entonces, la idea de Santo Tomás de que toda creencia contraria al dogma, así como cualquier práctica no ortodoxa debía ser considerada supersticiosa, comenzó a aplicarse

¹⁸ ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas...* p. 120.

¹⁹ GONZÁLEZ DE CALDAS MÉNDEZ, María Victoria, "El Santo Oficio en Sevilla" en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nº 27, 2, (1991), p. 87; MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición...* p. 60.

²⁰ En el IV Concilio Laterano en 1215 se condenó a los albigenses y sus actuaciones y se discutieron algunas ideas doctrinales sobre el demonio. La cuestión de la brujería no era aún una preocupación exacerbada.

²¹ Grupos minoritarios que denunciaron los excesos, lujos y la ausencia de modestia llevada a cabo por la jerarquía eclesiástica, solicitando una reforma inmediata.

²² ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas...* p. 94.

²³ BLAZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 17.

²⁴ LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Las brujas...* p. 32.

con mayor eficacia. Llegó a tal punto, que incluso se afirmó la necesidad de tratar a las brujas tal y como citaba el antiguo testamento: “A la hechicera no dejarás viva”²⁵. La profunda preocupación por reprimir la actividad de estas brujas fue *in crescendo* y sólo unos años más tarde, con la bula del papa Nicolás III del año 1280, se expuso que:

“si alguien tiene noticias de brujas o de gente que celebra asambleas secretas, cuya vida y costumbres están en completo desacuerdo con la fe correcta, debe esforzarse por denunciarlo a su confesor, o a cualquiera que crea que puede llevar la noticia al superior eclesiástico o al tribunal de herejes. Si no lo hace, será excomulgado...”²⁶

En este proceso de transformación ideológico sobre la realidad mágica que se venía gestando en la Europa occidental, Juan XXII supuso un hito en la historia eclesiástica. Debido a su obsesión con el poder demoníaco y con la idea del posible complot contra la autoridad religiosa que venía incitándose décadas atrás, promulgó en 1326 la *Super Illius Specula*. Con dicha bula papal se estableció oficialmente la represión de la brujería y la hechicería, vinculada directamente con la herejía, así como que los magos fuesen castigados según las leyes habilitadas para los herejes²⁷. Aunque posteriormente, Benedicto XII no fue tan crédulo ni temeroso de los saberes sobrenaturales, su experimentada labor como inquisidor en la zona pirenaica le llevó a continuar con este proceso de persecución, iniciado con Juan XXII²⁸. Si antes, la proliferación de grupos minoritarios que solicitaban reformas religiosas inmediatas desató la persecución de una práctica con la que se convivía desde hacía siglos, en esta ocasión, la pobreza y muerte que arrastró la peste por toda Europa fue una de las causas de que las brujas y los judíos continuasen sufriendo la ira de la cultura occidental²⁹.

Hasta el siglo XIII, todo aquel que había querido manifestar la negación de la realidad de una acusación de brujería, de sus vuelos y del sabbat, había hecho referencia inmediata al *Canon Episcopi*. Sin embargo, la influencia de las obras de ciertos moralistas de toda Europa, los sucesos acaecidos con los grupos minoritarios que incomodaban a la Iglesia y algunas otras disposiciones que fueron entrando en vigor en

²⁵ Sagradas Escrituras, Antiguo Testamento, Éxodo, 22, 18.

²⁶ ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas*...p.119.

²⁷ Alejandro IV afirmó que no era cometido religioso mediar en aquellas causas por hechicería o adivinación si no había implicación de manifiesta herejía. Sin embargo, no será hasta la bula de Juan XXII cuando se estipule qué se considera herejía en esta materia. CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición de España*, vol 3, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983, (4 vols. 1906-1907), p. 569 y 572.

²⁸ CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición*... p. 86.

²⁹ BLAZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos*...p. 17.

algunos territorios europeos, flexibilizaron tan irrefutable disposición³⁰. En el siglo XIV, Nicolau Eymeric, inquisidor de Aragón, publicó su *Directorium Inquisitorum* (1376)³¹, donde recogía que los hechos de brujería participaban de la latría o la dulía, claros síntomas de herejía. Su firmeza en la reflexión doctrinal lo constituyó como uno de los manuales más relevantes de su tiempo, que lejos de ser uno más, supuso el inicio de una serie de disposiciones que legislaron en el siglo siguiente contra la brujería: Nicolás V (1451), Eugenio IV (1437 y 1445), Calixto III (1457), Pío II (1459), Inocencio VIII, Alejandro VI (1494), Julio II, León X (1521)³², Adriano de Utrecht (1523), Clemente VII (1524)³³ y Sixto V (1585).

En una bula promulgada por Nicolás V (1397-1455) en 1451, se estableció que los inquisidores debían ocuparse de aquellos casos de brujería que saliesen a la luz, aunque su relación con la herejía fuese dudosa³⁴. Eugenio IV (1397-1455) dejó igualmente constancia de su preocupación por la proliferación de los casos de brujería. En 1457, Calixto III (137-1458) dispuso nuevas y endurecidas medidas en los territorios de Brescia y Bérgamo. Movido por la creciente legislación eclesiástica, hacia 1458 Nicolás Jacquier insistió públicamente en el carácter novedoso de los sucesos que estaban aconteciendo recientemente, y por tanto, la inutilidad de referirse el *Canon Episcopi* como una fuente para juzgar y enfrentarse a los hechos supersticiosos³⁵. Precipitadamente y ante una imperante necesidad de renovación legislativa, los ideales sobre el imaginario de las brujas del *Canon Episcopi* fueron sustituidos por los nuevos aires del dominico Jacquier³⁶. Con el fin del canon nacía la creencia en la veracidad del mundo de la bruja. Ahora, el aquelarre y los vuelos no eran una cuestión de error doctrinal, sino una realidad cotidiana.

³⁰ CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición...* p. 96.

³¹ EYMERIC, Nicolau, *Manual de inquisidores para uso de las Inquisiciones de España y Portugal*, Fontamara, Barcelona, 1974, (1376).

³² Bajo petición de la monarquía española, León X renovó la validez de la bula papal de Juan XXII y ordenó su cumplimiento en el reino de Aragón, tras el acuerdo de “La Concordia” de 1512, fruto de los enfrentamientos en cuestiones de competencias, vividos entre justicia ordinaria e inquisitorial.

³³ CHARLES LEA, Henry, *Materials toward...* pp. 220-229.

³⁴ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición de España...* vol 3, p. 574.

³⁵ JACQUIER, Nicolás, *Flagellum Haereticorum Fascinariorum*, Nicolaum Bassaum, Myntzenberg, 1581.

³⁶ CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición...* p. 97.

Johann Nider (1380-1438) publicó en 1437 su *Formicarius*³⁷, que centró la atención de los cazadores de brujas en los valles alpinos, y adjudicaron credulidad a la cuestión de los vuelos³⁸. En 1483 Bernardo Basín (fines del siglo XV) redactó el *Tractatus exquisitissimus de magicis artibus et magorum maleficiis*³⁹, donde escenificó todo el imaginario que rodeó a la bruja y estipuló que todo pacto era herejía, y si no podía ser probado como tal, igualmente debía ser así considerado⁴⁰. Un año después, el 5 de diciembre de 1484, el Papa Inocencio VIII (1434-1492), alarmado por los sucesos vividos hacía no mucho en Alemania, (donde ya en la década de los cuarenta y cincuenta había tenido lugar importantes quemas de brujas), expidió la bula *Summis Desideratis Affectibus*,⁴¹ registrándose en ella una oposición frontal contra todo tipo de práctica brujeril. Su repercusión no tardó en llegar. Dos años después, entre 1486 y 1487, se elaboró el *Malleus Maleficarum*⁴². Sus autores lo redactaron en tanto que justificación de la que sería su actuación inquisitorial posterior, e incluso como comentario puntual de la *Summis Desiderantis Affectibus*, sin embargo, acabó por adquirir el cuerpo y la importancia de una *summa contra maleficas*⁴³. Este tratado, elaborado por Jacobus Sprenger (1435-1495) y Heinrich Kraemer (1430-1505), detallaba minuciosamente lo que se estaba prohibiendo. Todo tipo de datos referidos a la relación entre la bruja y el demonio, la relevancia del pacto e incluso la propia naturaleza de la bruja, quedaba en dicha obra explicitado. Esta publicación, reeditada una y otra vez y extendida por toda Europa, fue uno de los grandes factores impulsores de la histeria colectiva. A partir de este momento, la figura de la mujer quedó sellada junto a la de lo demoníaco.

Tanto el derecho eclesiástico como el civil establecieron sanciones para aquellas transgresiones en la materia de fe. Esta necesidad de regular y controlar el comportamiento religioso tenía como principal función evitar la ofensa a Dios, fuente de la que emanaba todo poder ejercido por el hombre, y del que derivaba toda legitimidad monárquica. Gracias a esta estrecha unión, la Iglesia pudo estipular la pena

³⁷ NIDER, Johannes, *Formicarius*, Anton Sorg, Augsburgo, 1484 (1437).

³⁸ CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición...* p. 95.

³⁹ BASÍN, Bernardo, *Tractatus exquisitissimus de magicis artibus et Magorum maleficiis*, Anthonium Caillaut, Parisius, 1483.

⁴⁰ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición de España...* vol. 3, p. 573.

⁴¹ KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus, *Malleus maleficarum. El Martillo de las Brujas. El Libro Infame de la Inquisición*, Círculo Latino, Barcelona, 2005, (1487), pp. 43-46.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición...* p. 101.

de muerte para ciertos sujetos, como fueron los albigenses, argumentando poner en peligro la unidad de la Iglesia cristiana. Es por esta razón, que las primeras bulas papales contra el fenómeno de la magia estuvieron expedidas bajo un consenso monárquico y eclesiástico. Son varias las hipótesis que los historiadores han elaborado para explicar este cambio tan drástico en la actitud de la Iglesia, pasando de castigar la creencia en la brujería a la de afirmar la realidad de los brujos. Franco Cardini estableció tres posibles condicionantes que impulsasen los sucesos acaecidos posteriormente, especialmente con la caza de brujas. En primer lugar el renacimiento de la cultura clásica, junto con la absorción del poder de las prácticas mágicas, procedentes de los saberes científicos de bizantinos, judíos y musulmanes⁴⁴. Un segundo factor fundamental fue la consolidación del orden jerárquico eclesiástico, que originó una fuerza inusitada para luchar contra cualquier tipo de representación heterodoxa. Finalmente, una crisis económica que afectó no sólo al ámbito religioso sino al político, determinando una serie de cambios ideológicos⁴⁵. Por su parte, Trevor Roper consideró una teoría que ha estado vigente hasta los momentos historiográficos actuales. El núcleo eclesiástico, temeroso de una colectiva oposición a la Iglesia con el fin de arrebatar el poder, se sintió continuamente amenazado por posibles enemigos internos. Los cátaros, valdenses y otras minorías mencionadas fueron los primeros grupos en recibir la represión fruto del miedo y la tensión constante. En segundo lugar, los judíos recibieron el miedo eclesiástico, y finalmente las brujas fueron otro de los chivos expiatorios.

En una época de esplendor de las letras y las artes, donde comenzó a dejarse sentir un avance científico con hitos tan remarcados como Nicolás Copérnico (1473-1543), Galileo Galilei (1564-1642), Johannes Kepler (1571-1630), Isaac Newton (1643-1727), Blaise Pascal (1623-1662), Baruch Spinoza (1632-1677), Francis Bacon (1561-1626), Gottfried Leibniz (1646-1716), John Locke (1632-1704) o René Descartes (1596-1650), el obstáculo de las ideas espirituales impidió el avance europeo. Personalidades como los papas Gregorio IX (1170-1241), Alejandro VI (1431-1503), León X (1475-1521), Julio II (1443-1513), Adriano VI (1459-1523) estaban plenamente convencidos de la realidad de las brujas, las hechiceras y los pactos con el demonio⁴⁶. Aunque desde la época grecolatina existieron creencias populares en el poder de la superstición, el

⁴⁴ ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas...* p. 90.

⁴⁵ CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición...* pp. 41-42.

⁴⁶ ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas...* p. 96.

imaginario del sabbat y de la bruja fue una creación medieval que se transmitió a la Edad Moderna, infundida a través de los pulpitos, misiones, sermones, tratados, las bulas papales e incluso en los momentos de confesión, donde se disciplinó a los feligreses sobre el peligro de las mismas.

III.1.2 LA NORMATIVA EN ESPAÑA

A pesar de las referencias que recogía el antiguo testamento contra las adivinaciones, conjuros y otro tipo de acciones mágicas, la Iglesia en España no consideró estos restos de paganismo como un peligro desafiante. Las acciones para su extirpación las dirigieron los obispos desde cada diócesis, y en ningún momento estuvieron revestidas de violencia. En cambio, la legislación civil sí que presentó una mayor crueldad en sus medidas⁴⁷. En la Edad Media la normativa en contra y a favor de las prácticas mágicas fue muy variada, en función de la institución que la expidiese. En el canon trigésimo cuarto del Concilio de Elvira se atacó la práctica supersticiosa de encender velas y cirios durante el día en los cementerios, aludiendo a la perturbación de las almas de los santos⁴⁸. Otro de los cánones más influyentes fue el sexto, donde se condenó a la excomunión a todo aquel que matase mediante *maleficium*: “pues se dice que no puede hacerse esto sin idolatría”⁴⁹. Los maléficos a los que hacía referencia este canon eran aquellos capaces de matar a un hombre sin veneno, para lo cual se requería ayuda del demonio.

A partir de este momento, un crisol de consideraciones tuvo lugar en España. Los godos fueron bastante permisivos con las prácticas supersticiosas, tolerándolas siempre que no se mezclasen con otros ritos y creencias propios. Tal grado de permisividad liberó a estas prácticas de la categoría de delito⁵⁰. Paralelamente, en el ámbito religioso, Martín, abad de Dumio y obispo de Braga⁵¹, luchó enérgicamente contra los restos de paganismo y supersticiones rurales presentes en el reino suevo de Galicia. En su

⁴⁷ MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición...*p. 58.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁴⁹ GONZÁLEZ, Francisco Antonio, *Colección de cánones de la Iglesia española*, Don Anselmo Santa Coloma, Madrid, 1850, p. 42.

⁵⁰ Sobre la tolerancia de las prácticas y creencias supersticiosas véase: KING, Paul David, *Derecho y sociedad en el reino Visigodo*, Alianza, Madrid, 1981.

⁵¹ Su nacimiento y muerte se sitúan en torno a los años 510/520-579/580. Fue denominado el “apóstol de los suevos”. Dedicó parte de su vida a realizar una labor de difusión de la fe entre el pueblo suevo de Galicia, contribuyendo a su conversión. Durante su vida se mostró celoso de las continuas prácticas paganas, célticas y germánicas que realizaba el campesinado cotidianamente.

constante instancia al pueblo a redirigirse hacia la ortodoxia, redactó un opúsculo detallando el carácter diabólico que poseían los actos de idolatría. La abundancia de adoraciones a elementos de la naturaleza como piedras, fuentes, robles etc., eran muy comunes en el territorio gallego, así como la prominencia de conjuros que usaban hierbas naturales. Ello le llevó a afirmar: “(...) además de esto mandan en el mar, en los ríos, en las fuentes o en los bosques muchos demonios de los que fueron expulsados del cielo, a quienes del mismo modo los hombres que no conocen a Dios adoran como dioses y les ofrecen sacrificios.”⁵²

Simultáneamente, de los dieciocho concilios celebrados en Toledo entre el año 397 y el 702, seis de ellos aludieron directamente a la condena de las prácticas supersticiosas, muy comunes entre el territorio hispano. En el año 589, en el III Concilio de Toledo, se legisló contra las violaciones de las tumbas, realizadas a menudo para obtener objetos o huesos que eran usados en los conjuros. Se atacó en general cualquier tipo de superstición que tuviese lugar en el reino⁵³. El IV concilio (633), el canon XXIX condenó a los clérigos que consultaban a magos y augures a ser encerrados en un monasterio. El V concilio (636), en su IV canon prohibía establecer augurios⁵⁴ contra el rey, una práctica bastante común entre la población. Igual prohibición se recogió en el sexto concilio (638), lo que pone de manifiesto la precaria salud de los reyes. Cuatro décadas más tarde, en el año 681 se condenó a quienes adorasen a piedras, fuentes, árboles, o lugares naturales. Sobre esta misma cuestión se trató en el XVI Concilio de Toledo (693),⁵⁵ al mismo tiempo que se dejó constancia de la prohibición de una práctica que comenzó a ser muy común, realizar las misas de difuntos redirigidas a personas vivas para propiciar su muerte⁵⁶.

Hasta el momento, parecía que existía un exclusivo interés por legislar contra los maléficos, los adivinadores y las adoraciones a elementos de la naturaleza. Las artes de la brujería aún no habían aflorado en la documentación oficial española⁵⁷. Por otra parte, es posible que la cotidianeidad de este tipo de quehaceres fuese tan frecuente, que

⁵² BRAGA, Martín de, *Sermón contra las supersticiones rurales*, El Albir, Barcelona, 1981, pp. 29-30.

⁵³ BLAZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 38.

⁵⁴ GELABERTÓ, Martí, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII y XVIII)*, Milenio, Lleida, 2005, p. 289.

⁵⁵ CARO BAROJA, Julio, *Algunos mitos españoles*, Ediciones del Centro, Madrid, 1974, p. 211.

⁵⁶ MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición...* p. 61.

⁵⁷ No pocos historiadores afirman que en España el término “bruja” se le adjudicó a un concepto que se originó en la Edad Media.

fue necesario disponer una y otra vez contra ellos. Al cotejar estas impresiones con la clasificación que San Isidoro de Sevilla realizó en el siglo VI sobre los expertos en las artes supersticiosas (magos o maléficos, nigromantes, hidromantes, adivinos, encantadores, arúspices, augures, pitones, astrólogos, genetlíacos, horóscopos, sortílegos y salisatres⁵⁸), podemos comprobar que por el momento, la brujería no era una amenaza para las autoridades eclesiásticas.

Con la llegada de los musulmanes, las prácticas ya conocidas se complementaron con las introducidas a partir de la invasión, especialmente las adivinatorias⁵⁹. Uno de los factores que influyeron claramente en una cierta ausencia de decisión contra las artes mágicas durante el periodo de formación de los reinos cristianos, fue la focalización de sus fuerzas en la Reconquista. No se han conservado textos que puedan aclararnos la diferencia exacta entre las prácticas cristianas y árabes⁶⁰, pero sí que se constata la relación existente entre hechiceras moras y cristianas, y su abundancia a finales del siglo X e inicios del XI. No obstante, si atendemos al *Chronicón Albendense*, éste recogió que el rey asturiano Ramiro I (790-850) impuso la pena de muerte a los hechiceros⁶¹. Según Martín Soto, parece que durante mucho tiempo ésta fue la actitud propia de los códigos hispánicos. El único método de defensa de los acusados era someterse a las ordalías. Según el *Fuero de Cuenca*: “la mujer que hombres o bestias ligare o otras cosas, quéménla; si no, sálvese con el hierro caliente o un sino semejante; y si varón fuere el ligador, tesquílenlo, torméntelo, sáquenlo de la ciudad”.⁶²

Hacia mitad del siglo XIII las disposiciones civiles fueron más variables. El *Fuero Juzgo* (1241)⁶³ estableció una serie de castigos para los practicantes de las artes mágicas. Las leyes del libro VI, en su título II, hacían referencia a actividades mágicas, condenando este tipo de actuaciones. Una de ellas castigaba la adivinación acerca de la salud o la muerte del propio rey⁶⁴. Sin embargo, con el reinado de Alfonso X (1252-

⁵⁸ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993 (627).

⁵⁹ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición de España...* vol. 3, p. 568.

⁶⁰ Si se han conservado obras de procedencia musulmana que fueron traducidas al latín, especialmente en materia de astrología y adivinaciones.

⁶¹ CARO BAROJA, Julio, *Algunos mitos españoles...* pp. 213-214.

⁶² *Ibidem*, pp. 210-212.

⁶³ El *Fuero Juzgo* fue el cuerpo legislativo que Fernando III dictaminó en León el año 1241, con la finalidad de ir estableciéndolo a modo de legislación local en los territorios de la mitad meridional de España que se les iban arrebatando a los musulmanes.

⁶⁴ CARO BAROJA, Julio, *Algunos mitos españoles...* p. 209.

1284), se produjo un importante cambio de interpretación. En sus *Partidas*, (elaboradas entre 1256-1265), los castigos civiles fueron menos severos⁶⁵. Establecieron una destacada diferencia entre magia natural y maléfica y no condenaban las prácticas de la adivinación. Su séptima partida se ocupó de temas tan variados como los astrólogos⁶⁶, los alcahuetes⁶⁷, los agoreros, sorteros y otros adivinos, y finalmente, los hechiceros y truhanes⁶⁸. Los reinos de la península no consideraron herejía este tipo de rituales siempre y cuando “hiciesen encantamientos u otras cosas con buena intención, así como para sacar demonios de los cuerpos de los hombres o para desligar a los que fuesen marido y mujer y que no pudiesen convenir en uno”⁶⁹. También era lícita para acabar con cualquier plaga, especialmente la de langosta, o para provocar lluvias o nieblas si era bueno para las cosechas, entre otras prácticas oficialmente permitidas.

Especialmente bien reconocidas estuvieron las escuelas arábicas de Córdoba y Sevilla durante la Edad Media, llegando su renombre a la Edad Moderna.⁷⁰ Engrandecidas tras el reinado de Abd-al-Rahmán I (731-788), estos centros musulmanes realizaron importantes avances en la astronomía, con variadísimos tipos de predicciones, al mismo tiempo que desarrollaron la medicina. Conforme a lo recogido por un escritor musulmán cordobés coetáneo (traducido al latín en el siglo XIII), en Córdoba contaban con maestros en artes gramaticales, geografía, física, música y ciencias naturales. Además de estas materias, reseñó la existencia de un experto que enseñaba públicamente las dotes de astrología, tres para necromancia, piromancia y geomancia y otro para el *ars notoria*, descrita por el autor como una “ciencia santa”⁷¹. También se publicaron durante la Edad Media numerosas obras sobre la interpretación de los sueños y las propiedades

⁶⁵ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición de España...* vol 3, p. 568.

⁶⁶ ALFONSO X, rey de Castilla, *Las siete partidas el rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos*, 3vols., imprenta real, Madrid, 1807 (1256-1265). Consúltese en Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000007540&page=1>, vol. 3, Partida séptima, Título IX, ley XVII.

⁶⁷ *Ibidem*, Consúltese en Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000007540&page=1>, vol. 3, Partida séptima, Título XXII.

⁶⁸ *Ibidem*, Consúltese en Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000007540&page=1>, vol. 3, Partida séptima, Título XXIII.

⁶⁹ *Ibidem*, Consúltese en Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000007540&page=1>, vol. 3, Partida séptima, Título XXIII, pp. 668-669.

⁷⁰ ABASCAL Y SÁINZ DE LA MAZA, José Rafael, *Brujería y magia...* capítulo titulado: “La escuela mágica de Sevilla y el Papa Silvestre II”, pp. 21-26.

⁷¹ RÍOS, Amador de los “De las artes mágicas y de adivinación en el suelo ibérico. Su influencia en las costumbres, así en la antigüedad como en los tiempos modernos” en *Revista de España*, Tercer año, XVII, (1870), pp. 381-382.

de los amuletos⁷². Un pleno reconocimiento público y oficial por parte del estado de las artes mágicas, liberó el tono de ocultismo y represión al que habían estado sometidas tras la normativa visigoda y las condenas de San Isidoro de Sevilla (556-636)⁷³. Sin duda, la astrología era el saber más prestigioso, ya fuese derivado de las constelaciones, del día o de la hora, y se anteponía en relevancia a la geomancia, la piromancia o la nigromancia.⁷⁴

Sin embargo, esta alternativa permisividad monárquica de las prácticas de la astrología y adivinación, rápidamente entró en conflicto con la Iglesia. En el Sínodo de León de 1267 se prohibió la participación de cualquier religioso en lances supersticiosos. El Concilio de Valladolid de 1322 decretó penas muy duras contra cualquier tipo de manifestación mágica. Unos años más tarde, tuvo lugar la promulgación de la *Super Illius Specula* (1326). Con ella el papado catalogaba como herejía formal la práctica de brujería y hechicería⁷⁵, al mismo tiempo que ordenaba la quema pública de todos los libros relacionados con las artes mágicas⁷⁶. Estos sucesos, junto con la nueva actitud del papado, cambiaron el rumbo de las medidas legislativas civiles, que se endurecieron notablemente. Hacia 1370 el rey Enrique III declaró hereje a todo aquel que consultase a adivinos. Ocho años más tarde, en 1378, Juan I no sólo confirmó lo anterior, sino que legisló respecto a la pena que debían recibir tales herejes. Posteriormente (1387) ordenó contra los sacerdotes que practicaban todo tipo de supersticiones⁷⁷. En 1410, una pragmática de don Fernando de Antequera (1380-1416) y doña Catalina de Lancaster (1373-1418), tutores de Castilla durante la minoría de edad de Juan II (1405-1454), dispusieron la pena de muerte para quien practicase cualquier tipo de magia, así como el destierro para quien lo encubriese⁷⁸. Hacia 1414 se ordenó la obligatoria pena de muerte a todos los que fuesen sentenciados por hechiceros. En 1424 las ordenaciones del valle de Aneu (Lérida) establecieron duras penas para aquellas personas que fuesen estimadas brujas y que acudiesen a aquelarres en el bosque de Biterna. Si eran declaradas brujas

⁷²CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición de España...* vol 3, p. 568.

⁷³SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías...*

⁷⁴RÍOS, Amador de los "De las artes mágicas y de adivinación..."

⁷⁵A pesar de la promulgación de esta bula, el influjo no se dejó sentir plenamente hasta finales del siglo XIV. No obstante, algunas medidas eclesíásticas comenzaron a abrirse camino. En 1372 Pedro Clavijero, obispo de Huesca, ordenó la realización de una investigación a fondo en su diócesis sobre las prácticas de hechicería.

⁷⁶CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 3, pp. 568-571.

⁷⁷BLAZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...*p. 39.

⁷⁸MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición...*p. 63.

recibían la pena de muerte, si se consideraba que sólo ligaban hombres se les cortaba la lengua. En 1430 el rabino Mosén de Guadalajara dejó clara constancia de la abundancia de agoreros y adivinos⁷⁹. Juan II mantuvo vigentes las leyes promulgadas por don Fernando de Antequera y doña Catalina de Lancaster y posteriormente, los Reyes Católicos volvieron a repetir todas las pragmáticas contra las hechicerías en el Ordenamiento de Corregidores de 1500⁸⁰.

Precisamente por esta situación de fluctuación en los textos legislativos, bien seculares, bien eclesiásticos, el dominico Nicolás Eymerich (1320-1399) elaboró su *Directorium Inquisitorum* (1376). Con él pretendió establecer cierto orden en la manera de proceder de los inquisidores, que quizá podrían estar desubicados con respecto a las disposiciones eclesiásticas vigentes. Dicho manual recogió la experiencia que había tenido en tierras aragonesas en los últimos años. Su síntesis no trató sólo de reflejar la situación de su tiempo, sino los diversos errores cometidos desde la antigüedad clásica, confrontándolos con el contenido doctrinal de la fe. Su recorrido de todas las fases procesales, desde la apertura de una sumaria hasta la absolución o condena del individuo, incluyendo numerosos formularios, fue una de las razones de su amplia difusión en Europa. A partir del año 1578 el jurista español Francisco Peña editó una serie de comentarios al *Directorium Inquisitorum*, que lo mantuvo vigente en España hasta época muy tardía⁸¹. Con esta misma finalidad publicó igualmente una compilación de la normativa general de la Inquisición medieval.⁸² Otros repertorios de similar naturaleza fueron los de Miguel Albert⁸³ (siglo XV) o de Gonzalo de Villadiego⁸⁴ (siglo XV).

Con el posterior establecimiento en el territorio de Castilla de la Inquisición, se iniciaron intensos conflictos jurisdiccionales. Los problemas de prácticas mágicas no se habían

⁷⁹ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos*...p. 39.

⁸⁰ MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición*... p. 63.

⁸¹ GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luís, "Las instrucciones de la Inquisición española. De Torquemada a Valdés (1484-1561)" en ESCUDERO, José Antonio (ed.), *Perfiles Jurídicos de la Inquisición Española*, Instituto de Historia de la Inquisición, Madrid, 1992, p. 93.

⁸² EYMERICH, Nicolau, *Summa utilissima errorum et heresum per Cristum et eius vicarios et per inquisitores heretice pravitatis in diversis mundi partibus dapnatarum*, Stanislao, Polono, 1500.

⁸³ Realmente estaba compuesto por un anónimo y fue revisado por el jurista valenciano Miguel Albert: *Repertorium hareticae pravitatis... summa cura ac diligentia examinatum emendatumque per praetantissimum virum ingenii clarissimum*... sin impresor (en adelante S.I.), Valencia, 1494.

⁸⁴ VILLADIEGO, Gonzalo de, *Ad illustrissimam reginam Hispaniae tractatus contra hereticam pravitatem per Gundissalvum de Villadiego sacri palacio apostolici auditorem editus incipit feliciter*, por Leonardu Alemannm per Fratrem Lupum Sanz de Navarra, Salamanca, 1496.

disuelto y las dos jurisdicciones, llamadas a conocer los casos acaecidos, se veían envueltas en un sinfín de implicaciones y factores que dificultaban la cesión de la competencia judicial. El problema residía específicamente en precisar si una acusación contenía hechos heréticos o no, una gran dificultad que quedaba lejos de resolverse⁸⁵. Tras un acuerdo común, se estableció que uno de los signos claros de herejía era el pacto con el demonio, ya fuese implícito o explícito. Quizá algunos casos pudieron derivarse claramente hacia uno u otro brazo jurisdiccional, sin embargo, aquellos casos ambiguos, procedentes de situaciones en las que confluían otros factores intermedios, fueron objeto de luchas y enfrentamientos. Muchas de estas dudosas situaciones fueron calificadas de tener “sabor a herejía”, terminología inexacta y algo difusa, pero que jugaba un papel fundamental. En este “sabor” se estaba dejando entrever que cabía la posibilidad de que se hubiese producido una intervención diabólica, lo que los convertía en “sospechosos de herejía”. Este individuo probablemente habría realizado prácticas con el fin de obtener un resultado impropio de las capacidades naturales del hombre y si no podía demostrarse una intervención divina puntual, sólo podría explicarse mediante pacto con el demonio⁸⁶. Así encontró el Santo Oficio una manera de hacer suyos los casos objeto de disputa. La astrología fue la única materia mágica que quedó libre de todo intento de supresión. La Suprema reconocía tan arraigados sus conocimientos, impartidos incluso en las universidades,⁸⁷ así como su práctica, que apenas prosperaron los intentos eclesiásticos por conseguir eliminarlos.

⁸⁵ GARCÍA MARÍN, José María, “Magia e Inquisición: Derecho penal... pp. 213-214.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 214.

⁸⁷ Sobre la fundación e historia de las universidades españolas véase: AJO GONZÁLEZ Y SÁINZ DE ZÚÑIGA, Cándido María, *Historia de las universidades hispánicas. Origen y desarrollo desde su aparición a nuestros días*, 11 vols., Centro de Estudios e Investigaciones "Alonso de Madrigal", CSIC, Madrid, 1957-1979; FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel, ROBLES Laureano, RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, ÁLVAREZ VILLAR, Julián (coords.), *La Universidad de Salamanca*, 3 vols., Universidad, Salamanca, Salamanca, 1989-1990; FUENTE, Vicente de la, *Historia de las universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*, 4 vols., imprenta de la viuda e hija de Fuentenebro, Madrid, 1884-1889; KAGAN, Richard L., *Universidad y sociedad en la España moderna*, Tecnos, Madrid, 1981; PESET, Mariano, “La organización de las universidades españolas en la Edad Moderna”, en ROMANO, Andrea (ed.), *Studi e Diritto nell'area mediterranea in Età Moderna*, Messina, Rubbetino, 1993, pp. 73-122. Además, véanse los siguientes excelentes fondos: universidad de Santiago, BRITISH LIBRARY, Ms, Egerton 439, ff. 175r.-183v.; universidad de Valladolid, BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, ff. 200r.- 218 r., universidad de Salamanca, BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, ff. 159r y v.; “Historia de la universidad de Salamanca que escribió Pedro Chacón en el año 1519” BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, ff. 133r.- 150v.; universidad de Huesca, BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, ff. 71r-104v.; universidad de Zaragoza, BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, ff. 241r-244.r.; universidad de Toledo BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, ff. 198 r-199r.; universidad de Sigüenza, BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, fol. 192 v., universidad de Valencia, BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, ff. 200r.- 205v.; universidad de Sevilla, BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, fol. 188 r.; universidad de Granada: BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, ff. 39r.-55 r.

Para afrontar los problemas que pervivían desde su etapa fundacional, (heterogeneidad legislativa en el naciente estado moderno, conflictos jurisdiccionales etc.) la Inquisición utilizó un nuevo instrumento codificador de la normativa: las Instrucciones⁸⁸. Las más antiguas fueron las elaboradas por Tomás de Torquemada (1420-1498)⁸⁹ y Diego Deza (1426-1523)⁹⁰. Hasta el año 1536 no se conoció ninguna impresa. Tras los iniciales procesos de recopilación, la realidad inquisitorial era tan dinámica y la casuística tan variada, que tanto antiguas como nuevas instrucciones resultaron insuficientes⁹¹. La constante actividad normativa obligó al Santo Oficio a dar a conocer las nuevas medidas adoptadas, mediante correspondencia, haciéndola llegar a los distintos distritos inquisitoriales: las “cartas acordadas”.

En época moderna la Suprema emitió numerosas “cartas acordadas”. Su interés por establecer una actuación homogénea en todos los distritos parecía una labor imposible. Este problema de la unificación de procedimientos judiciales venía desde tiempo atrás. El inquisidor general Torquemada, cuatro años después de la publicación de sus *Instrucciones*⁹² recurrió a la reunión de todos los inquisidores del reino de Aragón y Castilla en aras una conformación de la manera de proceder⁹³. Este hecho ratificaba que existían dudas sobre el adecuado valor de dichas instrucciones en relación con la práctica cotidiana. Hacia finales del siglo XVI esta cuestión se mantenía latente, por lo que Francisco Peña realizó una revisión de las mismas admitiendo que éstas no eran sino un referente en cuanto a legislación general, pero que los inquisidores de cada región podían igualmente acogerse a otras disposiciones y directorios que considerasen

⁸⁸ MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan, “El periodo fundacional: los hechos (1478-1517)” en PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín y ESCANDELL BONET, Bartolomé (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América. El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución (1478-1834)*, 3 vols., Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid, 1984, vol. 1, pp. 312-314.

⁸⁹ Para una valoración de las distintas instrucciones de Torquemada, Deza y Cisneros véase: MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan, “El periodo fundacional: los hechos...” pp. 318-322.

⁹⁰ Según María Palacios, la primera edición de las disposiciones dadas por Diego Deza aparecieron con el nombre: *Compilación de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición, hechas por el muy reverendo señor fray Tomás de Torquemada... primero inquisidor general de los reinos y señoríos de España e por los otros reverendísimos señores inquisidores generales que después sucedieron cerca de la orden que se ha de tener en el ejercicio del Santo Oficio*, sin impresor (en adelante si), Granada, 1536.

⁹¹ PALACIOS ALCALDE, María, “Un proyecto de recopilación de la legislación inquisitorial en el siglo XVIII” en ESCUDERO, José Antonio (ed.), *Perfiles Jurídicos de la Inquisición Española*, Instituto de Historia de la Inquisición, Madrid, 1992, p. 123.

⁹² TORQUEMADA, Tomás de, *Compilación de las instrucciones del oficio de la santa Inquisición*, Edición Príncipe, 1537, (1484).

⁹³ Torquemada, entre 1483-1498, sus quince años de mandato, cuatro instrucciones. Dos en el año 1484 (noviembre y diciembre), la tercera el 27 de octubre de 1488 y la última el 25 de mayo de 1498.

apropiados⁹⁴. Por esta razón, el Inquisidor Fernando de Valdés (1483-1568) promulgó en 1561 la *Compilación de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición hechas en Toledo*, que no sustituían las anteriores pero sí que renovaban las ordenanzas activas. Las Instrucciones de Valdés tuvieron vigencia hasta la disolución de la Inquisición en 1834⁹⁵.

En lo que respecta al periodo de la Edad Moderna propiamente dicho, hay que mencionar que la progresiva definición teológico-filosófica del concepto de “superstición” durante la Edad Media, llevó a la elaboración de un sentido ético-moral propio. La superstición adoptó de forma definitiva, tanto un valor de pecado como de delito. Esta etapa, siglos XVI al XVIII, se caracterizó, no tanto por una abundancia de promulgaciones religiosas restrictivas, como sucedió en los siglos precedentes, sino por una elaboración de los modelos ortodoxos a través del discurso moral⁹⁶. Es por esta razón que se produjese una proliferación de manuales y obras teológicas, que en ocasiones se instituyeron como los grandes referentes morales, elaborando un modelo anti-supersticioso idiosincrático que rigió la vida tanto en la península como en los territorios coloniales⁹⁷. Fueron fundamentales los intentos eclesiásticos de crear un discurso moral homogéneo, especialmente en unos siglos donde la normativa civil estaba sometida a constantes cambios en función de la sucesión de los monarcas, la tradición supersticiosa estaba fuertemente arraigada desde la antigüedad y la diversidad religiosa se había manifestado en todo su apogeo (judíos, musulmanes, cristianos).

⁹⁴ GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luís, “Las instrucciones de la Inquisición... p. 98.

⁹⁵ Entre 1705 y 1707 Domingo de la Cantolla tuvo encomendada la labor de organizar el archivo de la secretaría de Aragón, sin embargo, su afán le llevó a proponerse elaborar una “recopilación universal” de las leyes inquisitoriales de España. En 1709 había elaborado su Resumen de Bulas y breve papales, donde dio buena cuenta al lector de sus intenciones para su objetivo final, la recopilación universal, aludiendo al carácter anquilosado que tenía el manual de Eymerich, los comentarios de Francisco Peña y el Bulario.

⁹⁶ Algunas de las obras que contribuyeron a la formación de este modelo moral fueron el *Tratado de supersticiones, idolatrías, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México* (1656) de Jacinto de la Serna; *Tribunal de superstición ladina* (1631) de Gaspar Navarro; *Jardín de Flores Curiosas* (1570) de Antonio de Torquemada; las *Disquisiciones Mágicas* (1599-1600) de Martín del Río; el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías* (1529) de Martín de Castañega; la *Reprobación de supersticiones y hechicerías* (1538) de Pedro Ciruelo; el *Manual de Inquisidores* (1376) de Nicolau Eymeric; *Contra los que se ejercitan en el arte de la astrología judiciaria* (1588) de Juan de Horozco y Covarrubias; el *Malleus Malleficarum* (1487) de Kraemer y Sprenger o *Del Sortilegio* (1627) de Pierre de Lancre entre otros.

⁹⁷ LARA CISNEROS, Gerardo, “El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII” en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, SILVA PRADA, Natalia (coord.) dossier, *A propósito del año 2012: Vetas políticas del profetismo moderno y contemporáneo*, 12, (2012), en línea el 9 julio 2012: <http://nuevomundo.revues.org/63680>.

La obra del inquisidor catalán Eymeric, reeditada en el siglo XVI por Francisco Peña, fue el primer gran hito en la construcción de este discurso anti supersticioso. Su clasificación de prácticas culturales⁹⁸ y no culturales⁹⁹, basadas en los principios tomistas retomados por la Facultad de teología de París en el siglo XIV, se repitió una y otra vez en las ediciones de los nuevos tratados. El teólogo español Pedro Ciruelo (1470-1548) estableció en su obra¹⁰⁰ un triple orden en la causalidad de las cosas: un primer orden de lo sobrenatural gracia y milagro; un segundo orden de la naturaleza y el tercero, el de los ángeles buenos y malos, que sería denominado posteriormente como “preternatural”. El caso de las adivinaciones, profecías y sortilegios se identificó con el tercer orden. Teniendo como antecedentes el *Directorium Inquisitorium* (1376) de Eymeric y el *Malleus Malleficarum* (1487), el pacto implícito y explícito jugó también un papel fundamental. Los apóstatas, magos, brujos, hechiceros, adivinos,¹⁰¹ falsos profetas, intérpretes de sueños, idólatras y curanderos fueron las principales figuras receptoras del absoluto rechazo. Por otra parte, Martín del Río (1591-1608) también se erigió como otro de los teólogos fundamentales. Su obra,¹⁰² en sintonía con el *Malleus*, continuó con los rechazos a lo supersticioso y la herencia de Ciruelo (orden sobrenatural, natural y preternatural) se plasmó en una renovada clasificación: natural, milagroso y artificial.

Si bien Tomás de Aquino (1224-1274) estableció los pilares del modelo cristiano anti-supersticioso (consolidado por Eymeric, Ciruelo y Del Río), que prevaleció durante el periodo de transición de la Edad Media a la Moderna, fue Francisco Suárez (1548-1617) quién trasladó al siglo XVII muchas de las ideas propuestas. Sin lugar a dudas, el pacto demoníaco fue uno de los elementos indispensables del discurso moral de la época¹⁰³. Tal fue la focalización en el pacto *per se* y la figura demoníaca, que tras la publicación de su obra la actividad adivinatoria no podía escapar a ser tildada de demoníaca¹⁰⁴. Esta

⁹⁸ Dar culto indebido a Dios (culto falso o superfluo), o culto a un falso Dios (idolatría).

⁹⁹ Adivinación, magia o vanas observancias.

¹⁰⁰ CIRUELO, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos cristianos*, Guillermo de Millis, Medina del Campo, 1551 (1538).

¹⁰¹ De entre las artes divinatorias, la astrología era considerada por Ciruelo con cautela. No sólo se enseñaba en las universidades, sino que estaba ciertamente permitida siempre y cuando no se tratase de astrología judiciaria, es decir, que tratase de adivinar banalmente el futuro del hombre. De igual forma lo consideró en su tratado Pedro Ciruelo.

¹⁰² DEL RÍO, Martín, *La magia demoníaca (II libro de las disquisiciones mágicas)*, Hipérion, Madrid, 1991, (1599-1600).

¹⁰³ Su importancia fue puramente estratégica. Al demostrarse el pacto los actos eran tildados de herejía y por tanto no había posible intromisión de la justicia secular.

¹⁰⁴ CAMPAGNE, Fabián A., *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV al XVIII*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2002, p. 73.

idea de superstición/demonio ya presente en el siglo XVI, se potenció en el siglo XVII. Llegó a manifestarse tal grado de identificación, que la inmensa mayoría de los tratados y manuales señalaban especial cautela para las cuestiones de superstición, adivinación e idolatría. Paralelamente, a partir de 1520 quedó constancia de edictos que reflejaban los pecados de sortilegio y brujería.¹⁰⁵ Fue el arzobispo inquisidor Alfonso Manrique de Lara (1471-1538) quién entre 1523 y 1538 incluyó seis nuevas cláusulas al edicto preceptivo de delaciones, añadiendo información específica sobre cuestiones mágicas tales como la posesión de familiares, invocación de demonios en círculos, práctica de astrología judiciaria, firma de pacto con el demonio, uso indebido de símbolos religiosos o posesión de libros que tratasen sobre el arte mágico¹⁰⁶.

En 1529 la Suprema se reunió en Granada para discutir algunos puntos muy específicos y establecer un acuerdo sobre los mismos. Entre ellos, interesó estimar si las hechiceras cometían realmente los crímenes de los que se les acusaba. En caso de que así fuese, si debían ser entregadas a la jurisdicción civil para que cumpliesen su pena o si debían ser encarceladas. También se trató si se debía imponer la misma pena a los acusados que realmente realizasen tales actos y a los que sólo fuesen estafadores. Se trató igualmente si debían ser juzgadas en caso de que solo existiese el testimonio de ellas mismas, sin ninguna otra prueba¹⁰⁷. Dicha reunión, de la que se ha conservado el acta, no implicó consenso, como manifestaron muy detalladamente las detalladas propuestas de cada obispo, licenciado, doctor etc., de distintas partes del territorio hispano¹⁰⁸.

Unos años más tarde, el 5 de enero de 1585, el Papa Sixto V (1521-1590) promulgó la bula *Coeli et Terrae*, por la que reprobaba la astrología judiciaria y cualquier otro tipo de adivinación, invocaciones, apresamiento de demonios en anillos o espejos, así como a aquellas personas que poseyesen o leyesen libros de contenido mágico¹⁰⁹. Afirmó: “(...) tales son en primer lugar los astrólogos, antes llamados matemáticos, genetliacos y planetarios, quienes practican la vana y falsa ciencia de las estrellas y los astros, ocupándose con la mayor audacia en prevenir la ordenación de la disposición divina,

¹⁰⁵ BLAZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 43.

¹⁰⁶ LLORENTE, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición de España*, vol. 3, imprenta del censor, Madrid, 1822, pp. 226-228.

¹⁰⁷ AHN, Inquisición, libro 1323, ff. 54r.-60r.

¹⁰⁸ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 3, pp. 604-608.

¹⁰⁹ AHN, Inquisición, libro 1231, ff. 600-603.

que nos habrá de ser revelada en su momento (...)”¹¹⁰. Diez años después, en 1595, la Inquisición española recibió una cláusula, dada al inquisidor general Manrique de Lara, donde se estimaba que las medidas represivas se extendían a cualquier tipo de arte diabólica, a los que creyesen en ella y a los que hiciesen uso de la misma. Inicialmente hubo un cierto rechazo a adoptar las funciones añadidas a la Inquisición. Ya en 1612 fue imprimida por primera vez, incluyendo una versión en castellano, y se ordenó enviarla a cada tribunal de distrito¹¹¹ para que quedase constancia expresa.

Los enfrentamientos con la jurisdicción episcopal por asuntos de competencia habían resultado muy enconados hasta el momento. Durante el siglo XVI la Inquisición trató de regirse por la bula de Sixto V para justificar la jurisdicción absoluta en delitos de hechicería y brujería. No obstante, la pugna se mantuvo abierta en numerosos casos de dudosa herejía. Si atendemos a la *Política de Corregidores y señores Vasallos* de Castillo Bovadilla (1597), en el caso dedicado a los hechiceros, sorteros y agoreros, se especificaba que correspondía su castigo a la Iglesia, y la pena aplicable no era de muerte sino de cárcel, “y cuando en este delito no hay sospecha de herejía es *mixi fori* y le puede castigar el seglar”¹¹². Es decir, que cuando no había sospecha de herejía ambas competencias podían entrar en conflicto, sin embargo, ante una mínima sospecha de herejía, la acusación pasaba a competencia eclesiástica que la delegaba a la Inquisición, el órgano preparado y encargado para resolver este tipo de delitos. No obstante, en el siglo XVII el Consejo de la Suprema y General Inquisición solicitó rápidamente a Felipe IV (1605-1665) que estableciese una real orden donde lo estipulase claramente.¹¹³

En definitiva, en la *Política de Corregidores* la legislación trasladó gran parte del peso del problema mágico a las autoridades religiosas, que serían quién tendrían derecho y obligación de tratarlo.¹¹⁴ Según el caso número treinta y seis, dedicado a los idólatras, adivinos y aquellos que creen en ellos, son los obispos y los vicarios los encargados de proceder (cediendo la casuística a la Inquisición), sin que el juez seglar pueda

¹¹⁰ *Ibidem*, fol. 601.

¹¹¹ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición de España...* vol. 3, p. 577.

¹¹² CASTILLO DE BOVADILLA, Jerónimo, *Política para corregidores y señores vasallos en tiempo de paz y guerra y para jueces eclesiásticos. Castillo de Bovadilla, del Consejo del rey don Felipe III, nuestro Señor y su fiscal en la Real Chancillería de Valladolid*, Juan Verdussen, Amberes, 1704 (1597), libro II, cap. XVII, p. 514.

¹¹³ AHN, Inquisición, libro 296, fol. 48.

¹¹⁴ Véase con más detalle en el capítulo: “V.2 Resistencias al poder civil”, p. 303 y ss.

entrometerse, ya sea civil o criminalmente, “porque el castigo de este crimen pertenece privadamente, a la jurisdicción eclesiástica”¹¹⁵. Sin embargo, a la hora de ejecutar el castigo se remite a los penitentes al brazo seglar.¹¹⁶ No obstante, la legislación contemplaba la capacidad de los jueces seculares de “prender y tener en sus cárceles a los que toparen culpados de este crimen, pero deben dar luego noticia de ello a los inquisidores de su distrito, con la información que hubieren hecho de la culpa, para que ellos provean y los lleven a su cárcel”.¹¹⁷

Se especificó claramente que en caso de que los obispos o la justicia eclesiástica apresasen a algún individuo que hubiese cometido estos delitos, lo traspasasen a la Inquisición. Según quedó expuesto:

“y los obispos (que no pueden guardar tan exactamente el dicho orden) solamente hacen pesquisas contra los herejes y los prenden y remiten con las informaciones a los inquisidores, según lo escribe el inquisidor y obispo de Simancas”¹¹⁸.

Avanzados en el tiempo, según la *Novísima recopilación de las Leyes de España*, a los adivinos, sorteros y agoreros, así como los que acuden a ellos, deberían juzgarse aplicando las penas establecidas en las leyes de “Las Partidas”. Éstas distinguían entre magia natural y lícita, de la negra y perjudicial. Existían ciertas parcelas de la adivinación que estaban permitidas y no eran penadas, a excepción de la astrología judiciaria, y en general, la penalización era sensiblemente más suave que otras legislaciones antecedentes. Según la ley III, que recoge la actuación contra adivinos:

“mandamos a los corregidores y las justicias del reino se informen si alguna persona en su jurisdicción y comarca dice cosas por venir, o otras cosas semejantes, o si son adivinos; y los que hallaren culpantes legos, los prendan los cuerpos y tengan presos y castiguen, y los clérigos lo notifiquen a sus prelados y jueces eclesiásticos, para que ellos lo castiguen”.¹¹⁹

¹¹⁵ CASTILLO DE BOVADILLA, Jerónimo, *Política para corregidores...* libro II, cap. XVII, p. 513. La clara distinción entre las materias que son competencia de la jurisdicción eclesiástica y la real queda también expuesta en DE SANTAYANA BUSTILLO, Lorenzo, *Gobierno Político de los pueblos de España*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1979, en el capítulo II “De la jurisdicción del corregidor y alcaldes ordinarios”, pp. 145-148.

¹¹⁶ CASTILLO DE BOVADILLA, Jerónimo, *Política para corregidores...* libro II, cap. XVII, pp. 513-514.

¹¹⁷ *Ibidem*, libro II, cap. XVII, p. 514.

¹¹⁸ *Ibidem*, libro II, cap. XVII, p. 514.

¹¹⁹ *Novísima Recopilación de las leyes de España, mandada formar por el señor Carlos IV*, tomo V, libro XII, 1805, p. 317.

En definitiva, se ordena a cualquier jurisdicción que estén atentos a posible delito por adivinación, y que en ese caso sean encarceladas las personas implicadas y extraída la información que correspondiese, comunicándolo posteriormente a los jueces eclesiásticos para que ellos fuesen quiénes llevasen a cabo la imposición de su castigo. Como vimos anteriormente, la jurisdicción eclesiástica transmitía los casos a la inquisitorial, quién tenía plenas capacidades para actuar. Más allá de estas consideraciones, no existieron otras, ni más detalladas ni que contemplasen otro tipo de prácticas mágicas como el curanderismo o los saca tesoros. La legislación se volvió en el siglo XVIII mucho más generalizada que los siglos anteriores y no aparecía nada especificado acerca de la magia lícita, aparte de lo que “Las Partidas”, a las que se hace referencia, pudiesen recoger. La única mención legislativa contra la brujería y las gitanas que dicen la buenaventura era que “se vea lo que escribe Navarro”¹²⁰, sin realizar ningún otro tipo de añadido, ni otorgarle mayor importancia. Posteriormente no recibe ni siquiera esa referencia en la *Novísima Recopilación*. Paralelamente a todas estas medidas civiles y religiosas, continuó elaborándose un modelo anti-supersticioso, unitario y homogéneo, de hombre de vida idónea, *homo catholicus*, para hacer frente a la incorrección y transgresión de aquel que no cumplía con un ortodoxo culto a Dios, *homo superstitiosus*¹²¹.

El reino de Aragón encontró mayores controversias al respecto debido a sus fueros¹²². La justicia real mantuvo una persecución mucho más exacerbada que la episcopal o inquisitorial. En un interés de restringir la competencia inquisitorial, en las Cortes de Monzón de 1511 se le solicitó formalmente al rey que se aplicase de manera estricta la *Super Illius Specula*. Con la Concordia de 1568 se trató de poner fin a este enfrentamiento de jurisdicciones, estableciéndose que los inquisidores atenderían exclusivamente aquellos casos de brujería que reflejasen explícita herejía. Sin embargo, sumergidos en esta inacabada lucha de competencias, las Cortes de Tarazona (1593) otorgaron unos años más tarde el derecho a realizar juicios sumarísimos y sin apelación para las acusaciones de brujería, por lo que en multitud de ocasiones, cuando la Inquisición reclamaba a los reos, éstos ya habían sido procesados y ejecutada su

¹²⁰ CASTILLO DE BOVADILLA, Jerónimo, *Política para corregidores...* libro II, cap. XVII, p. 515.

¹²¹ CAMPAGNE, Fabián A., *Homo catholicus, homo superstitiosus...*

¹²² Sobre los enfrentamientos entre la Inquisición y las demás autoridades (autoridad episcopal o civil) por la pretensión del Santo Oficio de tener competencia exclusiva en todos los casos que le pudieran afectar, véase: CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 1, pp.481-589.

sentencia¹²³. No obstante, con anterioridad ya se llevaron a cabo una serie de medidas de carácter excepcional, que buscaban la eliminación de las garantías forales para las acusaciones de brujería. De este modo, podrían ejecutarse juicios sumarísimos sin apelación. Según Ángel Gari Lacruz, entre 1524 y 1692 se localizaron en torno a unos 38 desaforamientos promulgados contra el delito de brujería¹²⁴. En algunas zonas la promulgación de los desaforamientos se repitieron en varias ocasiones, como fue el caso del valle de Tena (1525, 1535, 1558, 1560 y 1691), o en Puértolas (Sobrarbe), (1525, 1560 y 1571), hechos especialmente significativos teniendo en cuenta la baja demografía de estos territorios por su profundo carácter de aislamiento. Entre 1574 y 1576 se oficiaron otros diez desaforamientos en Abizanda Borau, el valle de Benasque, Villanúa, Abay, Bolea, Almudévar y Loarre. Sin embargo, las más trágicas consecuencias se dieron en 1593 en la Alta Ribagorza aragonesa, cuando al cumplir estrictamente el estatuto promulgado¹²⁵, se ejecutaron a veintidós brujas en menos de un mes.

El territorio catalán, especialmente la zona pirenaica, también adoptó una serie de medidas civiles particulares. Desde 1424 estaban en vigor las medidas recogidas en las Ordinaciones de Esterri d'Aneu, y en 1539 y 1574 se promulgaron otras disposiciones específicas en Pallars¹²⁶. Posteriormente, una información recogida en una carta del 26 de octubre de 1619 afirmaba, que entre dos y tres años atrás la justicia secular del principado de Cataluña había ahorcado a unas 300 personas acusadas de brujería, estando presas otras tantas por el mismo delito *in fide*¹²⁷. Un año después, en 1620, el rey Felipe II (1527-1598), consciente de la abundancia de brujas en el principado, especialmente en los condados de Rosellón y Cerdeña, escribió al Virrey de Cataluña ofreciendo un perdón generalizado a todo aquel que hubiese incurrido en el pecado de brujería, y estimando un castigo riguroso sólo para los reincidentes¹²⁸.

¹²³ SAVAL, Pascual y PENÉN, Santiago, *Fueros y observaciones y actos de la corte del reino de Aragón*, Ibercaja, Zaragoza, 1991.

¹²⁴ GARI LACRUZ, Ángel, "La brujería en los Pirineos..." p. 336.

¹²⁵ SUBÍAS ARMENGOL, Domingo, *Facsimil de manuscritos de Laspaúles del siglo XVI*, Vol. I, Gorfisa, Zaragoza, 1983, p. 120.

¹²⁶ GARI LACRUZ, Ángel, "La brujería en los Pirineos..." p. 337.

¹²⁷ Biblioteca Nacional Española (en adelante BNE) Ms. 2.440, ff. 212-213.

¹²⁸ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *La Inquisición en Cataluña. El tribunal del Santo Oficio de Barcelona, 1487-1820*, Arcano, Toledo, 1990, pp. 556-257; GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, "La Inquisición en la Corona de Aragón" en *Revista de la Inquisición: (Intolerancia y derechos humanos)*, 7, 1998, pp. 151-163; GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Historia de Cataluña: siglos XVI y XVII* 2 vols., Barcelona, Ariel, 1985, vol. 1, pp. 407-421.

El 5 de agosto de 1637 se firmó un contrato entre el gobernador del valle de Castelbo (Lérida) y los cónsules, por el que el gobernador se comprometía a capturar, procesar y sentenciar por su cuenta a las “bruxes” y “metsineres” del valle, cobrando 25 libras barcelonesas por cada individuo ajusticiado. El contrato también especificaba que una vez leída la sentencia, no podía evitarse su ejecución mediante apelación tribunal o juez alguno. Dicho contrato, junto con los documentos anteriores permite hacerse una idea de la abundancia de las prácticas mágicas llevadas a cabo en aquellas tierras. Según Gari Lacruz los desaforamiento del Pirineo pudieron alcanzar unas cifras similares a las de Aragón¹²⁹.

En Navarra, la justicia civil presentó una mayor incidencia con respecto a la inquisitorial. Un documento fechado en 1610¹³⁰ enfatizaba que 114 años antes, una secta de brujos muy antigua ocupó con sus quehaceres los valles de los montes Pirineos navarros. La fecha se retrotraería al año 1496, y si nos hacemos eco de las persecuciones llevadas a cabo a finales del siglo XV en los valles de Jaca, en el límite con Navarra, junto con los estudios de Florencio Idoate¹³¹ sobre intensificación de la persecución de la brujas en la zona navarra a inicios del siglo XVI (Errazu, el valle de Salazar, Burguete etc.), de ahí se desprende la abundancia de la persecución en estas décadas. Según Gari Lacruz, la ausencia de ciertas fuentes documentales permite pensar que éstas pudieron ser perseguidas por la justicia ordinaria¹³². Ésta última también recurrió con frecuencia a los conocedores de brujas, unos especialistas utilizados por el poder local, para identificar a las brujas. También eran conocidos como “cazadores de brujas” y en Navarra recibieron el nombre de “catadores de brujas”. Estos conocedores de brujas no mostraron rigurosidad alguna en sus procesos de selección, consecuencia de la parcialidad y excesiva dureza de la justicia ordinaria. La Inquisición nunca usó este tipo de vías de enjuiciamientos e incluso tildó de supersticiosos a dichos cazadores. Algunos de estos conocedores que actuaron en Aragón, llegaron a ser procesados por el tribunal de Zaragoza por la naturaleza de sus actos.¹³³

¹²⁹ GARI LACRUZ, Ángel, “La brujería en los Pirineos... p. 337.

¹³⁰ AHN, Inquisición, libro 835, fol. 340. GARI LACRUZ, Ángel, “La brujería en los Pirineos...p. 338.

¹³¹ IDOATE, Florencio, *La brujería en Navarra en sus documentos*, Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1978.

¹³² GARI LACRUZ, Ángel, “La brujería en los Pirineos...p. 338.

¹³³ Más información sobre los procesados por conocedores de brujas Véase: GARI LACRUZ, Ángel, “La brujería en los Pirineos... p. 341; TAUSIET CARLÉS, María, *Ponzoña en los ojos...* p. 528; GARI

No sólo la justicia ordinaria actuó contra la creencia en la brujería en el Reino de Aragón. El Santo Oficio comenzó a mostrar su preocupación a través de la adopción de ciertas medidas. Tras las órdenes de la Suprema a los inquisidores de Cataluña de atajar los problemas sobre brujería que estaban surgiendo en distintas localidades, el distrito inquisitorial de Barcelona inició en 1517 la difusión de un riguroso edicto de fe contra las brujas. En 1521, el tribunal de Zaragoza dictaminó otro edicto especialmente dirigido a la zona de Jaca y Ribagorza, por la importancia de este fenómeno en dichos lugares. Pese a que la actividad inquisitorial en Cataluña y Aragón fue suave y poco abundante, en los años 1637 y 1643 se produjo una posesión demoníaca colectiva en el valle de Tena. El propio Felipe IV (1605-1665) ordenó que se desplazase hasta el lugar el inquisidor general Bartolomé Guijarro y Carrillo e investigase la situación, de gran repercusión en Europa. No obstante, la actuación religiosa siempre estuvo a la sombra de la rapidez y la dureza de la justicia ordinaria, en gran parte, debido a la vigencia de los juicios sumarísimos, que impidieron el desempeño de su labor en toda su extensión¹³⁴.

La única excepción a la que podemos hacer referencia sucedió con anterioridad, en 1610: los crueles procesos de Zugarramurdi¹³⁵. Tras las continuas apelaciones de Salazar y Frías ante un error imposible de enmendar, en 1611 se proclamó una amnistía general a todos los brujos que se delataran a sí mismos. Alonso de Salazar recorrió todo el norte de Navarra, el valle del Baztán y los pueblos de la cuenca del Ezcurra, donde habían tenido lugar los hechos de Zugarramurdi¹³⁶. Como resultado obtuvo una oleada de confesiones (1.802 autoinculpaciones más 5.000 acusaciones a otras personas) que se oponía a la racionalidad¹³⁷. Concluyó que no había encontrado ninguna prueba fehaciente de aquelarres, sortilegios o vuelos, y que todo era producto de la imaginación¹³⁸. En 31 de agosto de 1614 el Inquisidor General Bernardo de Sandoval (1546-1618) y Rojas estableció la aplicación de unas nuevas instrucciones, que exigían un importante grado de profundidad y rigurosidad en la aceptación de pruebas contra

LACRUZ, Ángel, *Brujería e Inquisición...* pp. 350-356.

¹³⁴ GARI LACRUZ, Ángel, "La brujería en los Pirineos..." p. 345

¹³⁵ Un análisis exhaustivo de los procesos vividos en Zugarramurdi y las graves consecuencias que de ellos se derivaron consúltase: HENNINGSSEN, Gustav, *El abogado de las brujas...*

¹³⁶ ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas...* p. 155

¹³⁷ HENNINGSSEN, Gustav, *El abogado de las brujas...*; del mismo, "El mayor proceso de la historia..."

¹³⁸ CARO BAROJA, Julio, *Las brujas...* pp. 225-246.

acusados de brujería¹³⁹. Otras ordenaron a los inquisidores de Navarra que si existía una autoinculpación espontánea no estaba permitida la confiscación de bienes, así como la excomunión mayor y quedase exento de portar el hábito de reconciliado¹⁴⁰. Sea como fuere y a pesar de los hechos de Zugarramurdi, la justicia ordinaria tuvo mucha más relevancia en el norte peninsular que la justicia inquisitorial, no sólo por su duración y severidad sino por el volumen de condenas.

Tras estas aportaciones, podemos afirmar que durante la Edad Moderna dos tipos de leyes actuaron para tratar de solventar lo que se consideró un peligro, que unos creyeron recaía en la fe y otros en el patrimonio y el orden social. Sin embargo, distinta fue la naturaleza de sus actuaciones. El poder político sintió no sólo el derecho, sino un deber ligado a su legitimación divina, el de la destrucción de los ídolos, las prácticas adivinatorias y determinados ritos supersticiosos, para desarraigar las idolatrías que ofendían el culto divino¹⁴¹. La normativa civil se caracterizó por ser pragmática en todos sus sentidos. Este tipo de medidas no persiguieron la represión de lo profano, ni presentaron el mismo interés por las inquietudes religiosas. Entre las prácticas más duramente sancionadas, cuando así lo fueron, estuvo el augurio. Los que se realizaban acerca de la salud del monarca llegaron a ser tan frecuentes, y a preocupar en tal grado a la población, que se requirió adoptar duras restricciones, llegando incluso a considerarlo casi como un delito de conspiración contra el poder regio. Por otra parte, el maleficio fue otra *praxis* contra la que se legisló en abundancia. El daño provocado a menudo contra el patrimonio privado o público, llegó a producir verdaderas situaciones de tensión, que no llegaban a resolverse. A los ojos de la justicia civil, la pervivencia de prácticas supersticiosas e idólatras en la población cristiana era fruto de la falta de rigor y de un sentir estricto para con los transgresores de la fe. Las medidas e instrumentos utilizados tiempo atrás como fuerza de choque contra esta problemática habían resultado insuficientes¹⁴². Por dicha razón, la protección legislativa se instauró como una adecuada vía civil para hacer frente a tales despropósitos. Por su parte, la censura religiosa presentó mayor interés por inspirar una corrección del comportamiento y no

¹³⁹ AHN, Inquisición, libro 1227, ff. 123-132.

¹⁴⁰ AHN, Inquisición, libro 1231, ff. 630-631.

¹⁴¹ MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María, "La reglamentación sobre idolatría en la legislación conciliar limense del siglo XVI" en SARANYANA, Josep-Ignasi, TINEO, Primitivo, PAZOS Antón M., LLUCH-BAIXAULLI, Miguel y FERRER, María Pilar (eds.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X simposio internacional de teología de la universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 1990, vol. 1, p. 527.

¹⁴² MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María, "La reglamentación sobre idolatría... vol. 1, p. 525.

tanto una exclusiva aplicación de una sentencia y pena. La persistencia de este tipo de prácticas y de ciertas creencias procedentes de pueblos no-cristianos (suevos, vándalos, celtas, visigodos), manifestaron una importante resistencia por parte de las zonas menos urbanizadas ante la dominación ejercida por las fuerzas aculturadoras del cristianismo.

En definitiva, dos fuerzas mágicas se alojaron en el seno de los reinos españoles. Ambas nunca recibieron el mismo tratamiento por parte de la Iglesia. La brujería apareció como culminación de un discurso papal de larga trayectoria. Las influencias europeas, junto con los breves y bulas promulgados, filtraron en España unas ideas que paulatinamente configuraron el modelo de Sabbat, inexistente previamente. Los tratados morales consolidaron el imaginario brujo e introdujeron elementos propios del aquelarre, mientras que los distintos miembros del cuerpo eclesiástico se encargaron de propagar y enraizar esta nueva realidad entre las creencias populares. Aún con esta pretensión dispuesta entre las labores cotidianas, la tenacidad de Salazar y Frías, aunque no restituyó los daños de 1610, sí produjo un cambio de actitud en España frente a la brujería. No se retornó a la primitiva convicción incrédula de la imaginación, pero se legisló para evitar fanatismos y pánico. Estas medidas de importancia suprema, junto con la aportación de ciertos eruditos como Pedro de Valencia (1555-1620), y ya en el siglo XVIII Feijoo (1676-1764), provocaron una progresiva decadencia de la brujería.

Por el contrario, el fenómeno de la superstición presentó un recorrido mucho más convulso. Las ordenaciones seculares trataron con gran dureza su práctica llevando a muchos de sus acusados a la muerte. Sin embargo, ni todo el periodo moderno fue tan estricto en el castigo, ni todas las ramas de la superstición fueron igualmente consideradas, ni todo el territorio español las trató de igual forma. La astrología (no judiciaria) y algunas mancias recibieron un trato de favor, tanto por el poder civil como el religioso. Sus enseñanzas en las universidades,¹⁴³ su aprobación por la Inquisición y la defensa que se realizó por parte de algunos tratadistas, permitieron su pervivencia. El

¹⁴³ Véanse los excelentes fondos al respecto: en Salamanca se impartió la cátedra de pronósticos: “Cátedras que actualmente tiene la universidad de Salamanca y salario con que se haya dotada cada una” BRITISH LIBRARY, Ms, Egerton 439, ff. 159r y v. (sin fecha); la universidad de Valencia: BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, ff. 200r.- 205v., (Sobre su fundación). Se da el 5 de enero de 1411 con 12 cátedras aunque obtiene un “arreglo de constituciones cátedras” en 1499. El arreglo cita lo siguiente: “las cátedras en el día son (...) dos de matemáticas, la una destinada a las ciencias elementales y la otra de astronomía”. También contó con trece cátedras de teología y las doce restantes se repartían entre cánones y medicina. Entre las 8 cátedras de medicina hay una de hierbas y otra de anatomía.” BRITISH LIBRARY, *Ibidem*, ff. 202 r. y v.

hecho de que no hubiese un rechazo absoluto a todo tipo de superstición originó situaciones de conflicto. Algunas de ellas porque los acusados afirmaron ser ignorantes de que habían trascendido los límites de lo no pecaminoso, (como fue el caso de muchos sacerdotes, que manifestaron no saber que sus prácticas pertenecían a la astrología judiciaria). En otras ocasiones, se valieron de la permisividad de ciertas prácticas, para moverse conscientemente en el límite de la transgresión y evitar así una posible condena.

Al mismo tiempo, no podemos olvidar la relevancia que tuvo el hecho de que inicialmente en el reino de Castilla no hubiese estructura inquisitorial vigente. En ocasiones, algunas prácticas de curanderismo y creencias supersticiosas fueron tomadas por el poder político como simples herencias del pasado, insertas en el común popular, aunque sin resultar peligrosas. Tan sólo se legisló contra las más graves, como consultar los augurios contra el rey, dañar propiedades con maleficios, adorar rocas, árboles u otros elementos de la naturaleza etc. Esta situación de cierta relajación respecto a algunas prácticas consideradas inofensivas por la justicia ordinaria, consolidó su *praxis* cotidiana. Una vez que la Inquisición se estableció en el reino de Castilla, no sólo parecía una odisea extirpar estos restos de paganismo de la vida de cada individuo, sino que los problemas de competencias jurisdiccionales obstaculizaron la labor de re-doctrinamiento social. El pueblo no tenía muy claro lo prohibido y lo permitido, la Iglesia se encontraba en continua pugna con el poder secular, y el papado legislaba para castigar prioritariamente a las brujas (y en mucha menos medida a las supersticiones). Esto, sumado a la cierta permisividad legislativa política en periodos precedentes (las siete Partidas), junto con el uso de la práctica mágica entre los casos de salud más preocupantes en la monarquía, originó un estado de inexactitud y difusión conceptual, que impidió al Santo Oficio llevar a cabo con éxito su labor. Sólo con la influencia de los eruditos incrédulos, la introducción de las renovadas ideas europeas y los avances científicos, se obtuvo una disminución considerable de la actuación inquisitorial durante el siglo XVIII, especialmente en su segunda mitad.

III.2. TRATADOS MORALES: EL PROBLEMA DE LA LIMITACIÓN DE LOS CONCEPTOS Y LOS DISCURSOS SOBRE SUPERSTICIÓN Y HECHICERÍA

Aunque ya se venía gestando con anterioridad, durante el siglo XVII tuvo lugar el proceso de especialización teológica. En la Edad Media, todo un cuerpo de *summae* trataba de recoger, de una u otra forma, la totalidad del conocimiento teológico. Estas obras, aunque manifestaban la existencia de una concepción unitaria de la materia, sí que reflejaban una diversidad metodológica. Con la mentalidad moderna llegó el interés por la metodología. Este factor, junto con otras preocupaciones,¹⁴⁴ propició que este tronco común, que era la teología, se fuese desligando en distintas disciplinas al finalizar el siglo XVIII. La teología estuvo concebida como una única ciencia especializada en cuatro disciplinas: la moral, la espiritual, la fundamental y la pastoral¹⁴⁵. La moral fue la primera en desarrollarse, más aún si tenemos en cuenta que el dilema sobre el modo de actuar convivía con el quehacer cotidiano, por lo que no era extraño que se convirtiese en una de las disciplinas que más impulso y controversia mostró al mismo tiempo.

III.2.1 EL DEBATE DE LA MORALIDAD Y LA INFLUENCIA DE LAS ESCUELAS EN LAS CONSIDERACIONES SUPERSTICIOSAS

En la primera mitad del siglo XVII se acudió a la consumación de la moral como disciplina.¹⁴⁶ La casuística se configuró como su sistema o método propio. Para ello fue fundamental la publicación de la obra del jesuita Juan Azor (1535-1603), en la que se exponía la materia moral a través de la formulación y discusión de distintos casos de conciencia. Sus *Institutiones morales*¹⁴⁷ se erigieron como el prototipo de las obras teológicas y del modo de concebir la moral. El casuismo¹⁴⁸ se estableció como un sistema recopilatorio de la resolución de numerosos casos morales particulares, bajo la acreditación de autoridades religiosas¹⁴⁹. A partir de tal compilación podían extraerse conclusiones teológicas generalizadas. Este nuevo sistema metodológico¹⁵⁰ puso de

¹⁴⁴ Acuciaba en la Edad Moderna la preocupación de que todos los dilemas morales no podían ser juzgados de igual modo, de ahí el interés por elaborar un rico compendio casuístico.

¹⁴⁵ ILLANES, José Luís, y SARANYANA, Josep Ignasei, *Historia de la teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, p. 206.

¹⁴⁶ VILANOVA, Evangelista, DUCH, Lluís, *Historia de la teología cristiana*, t.II, *Prerreforma, reformas y contrarreforma*, Barcelona, 1989, pp. 193-195 y 637-641.

¹⁴⁷ AZOR, Juan, *Institutionum moralium: in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, sumptibus Horatij Cardon, 1610 (1600).

¹⁴⁸ Sobre el anacronismo del vocablo casuismo véase: TAU ANZOÁTEGUI, Víctor, *Casuismo y Sistema*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Buenos Aires, 1992, pp. 44-50.

¹⁴⁹ LLAMOSAS, Esteban F., “Probabilismo, probablorismo y rigorismo: la teología moral en la enseñanza universitaria y en la praxis judicial de la Córdoba tardocolonial” en *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, vol.14, 2, (2011), pp. 281-294.

¹⁵⁰ La casuística centró su interés en la obligación moral, dejando en un segundo plano otros temas éticos

manifiesto dos realidades: la existencia de una constante duda moral en el vivir cotidiano del siglo XVIII y la imposibilidad de hallar un conocimiento cerrado e inflexible en cuestiones de teología moral.¹⁵¹ Los 30.000 casos particulares compendiados por las *Resoluciones Morales* de Antonio Diana (1585-1663)¹⁵² fueron la expresión máxima de un sistema que pronto se vería lastrado por el método que lo definía *per se*: la ausencia de certeza moral universal y absoluta¹⁵³.

Este debate sobre la conciencia dudosa fue lo que originó la aparición de los denominados “sistemas morales”. Estos sistemas tan solo eran aplicados cuando se quería solventar una situación de duda, respecto a una obligación moral de la que no constaba una certeza absoluta. Tuciorismo, probabilismo, probabiliarismo y rigorismo, fueron los sistemas reconocidos, junto con el laxismo y el equiprobabilismo,¹⁵⁴ que no pudiendo considerarse sistemas en sí mismos, sí que fueron otras importantes tendencias morales. Entre los teólogos y expertos en materia religiosa, algunos afirmaron que ante la duda, lo más adecuado era optar por lo seguro para garantizar que se había evitado el pecado: los tucioristas (*tutior*, lo más seguro). Frente a estos, los probabilistas consideraban que este planteamiento era asfixiante para la vida diaria y la responsabilidad excesiva¹⁵⁵. Las conciencias vivían angustiadas por el modo de resolver las dudas morales. A los probabilistas les parecía más que lícito acogerse a una de las opiniones probables existentes¹⁵⁶ (aunque ésta no fuese la más segura), siempre y cuando hubiese sido respaldada por alguna autoridad y estuviese entre las probabilidades de ser cierta¹⁵⁷. Progresivamente, teólogos de distintas órdenes religiosas

que quizá no resultaban tan controvertidos.

¹⁵¹ TAU ANZOÁTEGUI, Víctor, *Casuismo y Sistema...* pp. 502-507.

¹⁵² DIANA, Antonio, *Resoluciones morales: in quibus selectiores casus conscientiae, breuiter, dilucide, & vt plurimum benigne sub variis tractatibus explicantur*, apud Ioannem et Iacobum Meursios, 11vols., 1645-1655.

¹⁵³ RUIZ ORTIZ, María, *Pecados y vicios en la Andalucía moderna (siglos XVI-XVIII). Un retrato móvil de la vida cotidiana*, Rubeo, Barcelona, 2013, pp. 15-30.

¹⁵⁴ El equiprobabilismo fue una tendencia moral desarrollada por Alfonso María de Liguorio que propugnaba la elección de una sentencia probable, siempre que se hubiese optado de entre otras igualmente probables. El fundador de la orden de los redentoristas aportó con su obra las nociones de “justo medio” y “benevolencia”. Véase: DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII al XVIII*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, p 133.

¹⁵⁵ Esta necesidad de flexibilidad moral estuvo especialmente relacionada con la emergencia de importantes cambios en la economía moderna, inadaptados a la moralidad preestablecida. Los préstamos a interés, los créditos o la creación de riquezas a costa de estas prácticas económicas propició un cambio en la denominada “economía moral”.

¹⁵⁶ La segunda escuela salmantina dio a luz personajes de la talla de Vitoria, Cano o Soto, que profundizaron en sus reflexiones sobre la importancia de que las autoridades y doctores religiosos constituyesen el respaldo oficial de las proposiciones de naturaleza probabilista.

¹⁵⁷ Su formulación definitiva se debió a Bartolomé de Medina y sus obras *Breve Instrucción de cómo se*

fueron adhiriéndose al probabilismo, comenzando por Francisco Suárez (1548-1617), autoridad respetada, y seguida por todas las cátedras jesuitas. Otros jesuitas adscritos fueron Tomás Sánchez de Ávila (1550-1610), Fernando de Castro Palao (1581-1633), Juan de Alloza y Menacho (1597-1666), Hermann Busembaum (1600-1668), Claudio Lacroix (1672-1714), Tomás Tamburini (1591-1675), Antonio Escobar y Mendoza (1589-1669), Andrés Mendo (1608-1684) etc.

El sistema probabilista fue objeto de compendiosas acusaciones, tales como el debilitamiento de la obligación de la conciencia. Sus críticos afirmaron que no podía resultar suficiente con elegir cualquier probabilidad sólo por el mero hecho de ser probable, sino que se requería elegir la probabilidad que fuese más certera que la de su contrario. Éste era el sistema probabiorista, (*probabilior*: lo más probable). El rigorismo propugnaba la elección de la opción más rigurosa y certera. La diferencia respecto del sistema tuciorista era sutil, ya que mientras el primero predicaba la opción más segura, el segundo lo hacía con la más rigurosa.¹⁵⁸

Algunos autores del sistema probabilista acabaron relajando sus formas en exceso y desembocaron en un laxismo moral exacerbado, permitiendo la elección de cualquier probabilidad, por tenue que resultase, excusando así la obligación moral. Nombres reconocidos fueron el propio Antonio Diana, los jesuitas Antonio Escobar y Mendoza, Tomás Tamburini o el cisterciense Juan Caramuel (1606-1682), calificado por Alfonso María de Ligorio (1696-1787) como “príncipe de los laxistas”. Por otro lado, los teólogos jansenistas propugnaron un riguroso tuciorismo. La única posición intermedia fue adoptada por un probabilismo moderado, representado por Hermann Busembaum, o el claro probabiorismo del dominico Jean Baptiste Gonnet (1616-1681) o el jesuita Tirso González de Santalla (1624-1705).

ha de administrar el sacramento de la penitencia, por Juan María Galcerino, Caller, 1597, y su *Expositio in primam secundae D. Thomae Aquinatis, Typis comini venturae et sociorum*, 1586.

¹⁵⁸ Sobre los distintos sistemas morales consúltese: DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón...* p.117 y ss.; ILLANES, José Luis, y SARANYANA Josep Ignasei, *Historia de la teología...* p. 208 y ss.; LLAMOSAS F., Esteban, “Probabilismo, probabiorismo...”; PALACIOS, Bonifacio, “La teología moral y sus aplicaciones entre 1580 y 1700” en MARTÍN MELQUÍADES, Andrés (dir.), *Historia de la teología española*, Iglesia Nacional Española, vol.1, p. 161-208; PEÑA, Roberto I., *Los Sistemas jurídicos en la enseñanza del derecho en la universidad de Córdoba (1614-1807)*, Academia Nacional del Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, Córdoba, 1986, pp. 97-104; RUIZ ORTÍZ, María, *Pecados y vicios...* pp. 15-30.

Tras una época de gran difusión, Alfonso de Ligorio fue el primero en atribuir el excesivo grado de flexibilidad que progresivamente había adoptado el probabilismo, derivando, a su juicio, en un laxismo pecaminoso¹⁵⁹. Sin embargo, la cuestión que realmente produjo la grave crisis de los sistemas morales fue la relación entre conciencia y ley. ¿Hasta qué punto la ley podía ser o no obedecida, en tanto que se cumplía o no una obligación moral? Aunque pudiese parecer ajeno a los intereses políticos y utilidades de la Corona, el sistema moral regente tenía una gran repercusión gubernativa. La monarquía de Carlos III (1716-1788) no dudó en sentenciar la supresión de las doctrinas morales “relajadas”. Para ello tomó una serie de medidas al respecto: ordenó expurgar las bibliotecas, prohibir la lectura de algunos autores¹⁶⁰, difundir la doctrina de otros¹⁶¹ y acabó institucionalizando estas medidas en las universidades a través de reformas en los planes de enseñanza en 1771¹⁶².

Tras estas medidas, y sobre todo tras la expulsión de los jesuitas en 1767, el abuso del probabilismo y el exceso de permisividad, peligroso incluso para el cumplimiento de la ley, produjo una identificación casi total entre laxismo y probabilismo. La crítica arrastró a jesuitas, probabilistas y laxistas al destierro de sus posiciones de poder. Los documentos reales fueron estableciendo la orden de sustituir la doctrina jesuítica por la de San Agustín y Santo Tomás y ensalzando la doctrina del *De locis theologicis* de Melchor Cano (1509-1560)¹⁶³, la *Teología moral* de Natal Alejandro (S. XVI) y la *Teología cristiana dogmático-moral* (1749) Daniel Concina (1687-1756), para recuperar el deseado rigorismo. La figura de éste último fue un apoyo fundamental para la Corona. Cabría preguntarse por qué interesó tanto este reconocido impugnador de las enseñanzas casuísticas jesuíticas, y qué miedos políticos se escondían detrás. Concina

¹⁵⁹ En su *Teología Moral* afirmó que Antonio Diana “se inclina la mayoría de las veces hacia el lado de la benignidad y no es raro que se incline más de lo que es conveniente”, Cf. LIGORIO, Alfonso de, *Theologia moralis Illustrissimi*, 3 vols., Apud La Riva Tipographum, Matriti, 1876 (1753-1755), vol. 3, lib. IV, núm 257, p. 223, en DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón...*p. 120.

¹⁶⁰ Real Provisión para que se cumpla la Real Cédula de S.M. de 1768 que manda que no se enseñen en la Universidad las doctrinas jesuíticas de Calatayud, Busembaum y Cienfuegos (1769), Instituto de Estudios Americanistas, (en adelante IEA) Fondo documental, doc. 6627, Cf. LLAMOSAS F., Esteban, “Un teólogo al servicio de la Corona: las ideas de Daniel Concina en la Córdoba del siglo XVIII” en *Revista de Historia del Derecho*, 34, (2006), p. 163.

¹⁶¹ Mediante la Real Cédula de 23 de mayo de 1767 se instaba a la lectura de la obra del dominico Luís Vicente Mas de Casavalls, *Incommoda probabilismi*, IEA, Fondo documental, doc. 6751, Cf. LLAMOSAS F., Esteban, “Un teólogo al servicio de la Corona...”p. 163

¹⁶² Para más información consúltase: ÁLVAREZ DE MORALES, Antonio, *La Ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII*, Pegaso, Madrid, 1985; MARIANO PESET, José Luis, *El reformismo de Carlos III y la universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1969.

¹⁶³ CANO, Melchor, *De locis theologicis*, Excudebat Mathias Gastius, 1563.

parecía haberlo apreciado rápidamente: el probabilismo aflojaba la relación de autoridad entre súbdito-monarca, propiciando la desobediencia en determinadas ocasiones. Sólo basta con tener presente que en 1700 se condenó la proposición: “los súbditos pueden no pagar los impuestos legítimos”¹⁶⁴; proposición que previamente estuvo en vigor.

El dominico reflexionó al respecto:

“Cuando a los probabilistas se hiciese ver que las leyes eclesiásticas y civiles obligan frecuentemente debajo de culpa grave, tienen pronta la escapatoria de su probabilidad. Si el súbdito puede formar una opinión probable de no estar obligado a la ley, aunque la contraria, que mantiene el derecho del Principado, sea más probable, no está obligado a la ley, según P. Fernando de Castropalao, que nos da esta opinión por aprobada y sin disputa. En este caso el súbdito, afortunado y feliz, podrá abrazar aquella opinión que le sea más agradable...”¹⁶⁵

La Corona se sentía en cierto modo amenazada, en tanto que no existía independencia alguna entre teología, justicia¹⁶⁶ y ley¹⁶⁷. El poder monárquico era consciente de que la teología tenía importantes consecuencias políticas, ya que a finales del siglo XVIII el poder real todavía enraizaba sus fundamentos en la concesión divina. Las reformas borbónicas emprendidas trataron de mantener el control político y afianzar los lazos de obediencia regia¹⁶⁸. Para ello fue necesario intervenir los planes de enseñanza en teología y jurisprudencia, reemplazar autores controvertidos, indicar la lectura de textos y llevar a cabo una celosa vigilancia.¹⁶⁹ Los tratados morales, probabilistas en su origen, rápidamente fueron expurgados. Muchos de ellos en sus reediciones, incluyeron en sus prólogos notas de disculpa por los errores teóricos expuestos en ediciones anteriores. Se inició así una estrategia de consolidación del poder monárquico. La obra de Daniel Concina¹⁷⁰ fue utilizada como un instrumento de lucha teórica. Su firme condena del

¹⁶⁴ Cf. DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón...* pp. 103-104 y nota 21.

¹⁶⁵ CONCINA, Daniel, *Historia del Probabilismo y rigorismo*, Oficina de la viuda de Manuel Fernández, Madrid, 1772.

¹⁶⁶ Para profundizar sobre la relación entre justicia y teología moral consúltese: AGÜERO, Alejandro, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional” en *Cuadernos de Derecho Judicial VI*, dedicado a *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, 6, 2006, pp. 28-31.

¹⁶⁷ Véase: CLAVERO, Bartolomé, “Religión y derecho. Mentalidades y paradigmas” en *Historia. Instituciones. Documentos*, 11, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1984, pp. 67-92; HESPANHA, Antonio M., *Panorama histórico da cultura jurídica europeia*, Mira-Sintra, 1998. Sobre el compromiso que debe adoptar el buen juez consúltese: TAU ANZOÁTEGUI, Víctor, *Casuismo y Sistema...* p. 490 y ss.

¹⁶⁸ LLAMOSAS F., Esteban, “Probabilismo, probabilidadismo...” p. 283.

¹⁶⁹ LLAMOSAS F., Esteban, “Un teólogo al servicio de la Corona...” p.173.

¹⁷⁰ Nació en Friuli y aunque su formación inicial estuvo a cargo de los jesuitas, pronto ingresó en la orden de los dominicos. Su éxito como predicador le llevó pronto a los púlpitos de las principales ciudades de Italia. A pesar de su origen italiano, sus obras fueron introducidas e interiorizadas en España, convirtiéndose en uno de los teólogos morales más influyentes.

tiranicidio, la propugnación de obligación de obediencia a la Corona y su clara tendencia probabiliorista, lo convirtieron en uno de los moralistas más influyentes de la teología moral española.

Este convulso periodo de inquietud moral estuvo muy relacionado con cuestiones variadas, entre ellas las ligadas a los diez mandamientos, herencias, impuestos, hurtos, juicios etc. A pesar de tan amplia casuística, los Papas Inocencio XI (1611-1689) y Alejandro VII (1599-1667) no condenaron ninguna proposición vinculada con el fenómeno mágico. Contrastando los tratados morales, durante la vigencia del probabilismo y en posteriores ediciones rigoristas no se presentaron cambios en los capítulos dedicados a la superstición. Por el contrario, sí se produjeron modificaciones en otros aspectos morales, indicándolo en muchas ocasiones al inicio de las nuevas ediciones. Tampoco se apreciaron grandes divergencias conceptuales entre las prácticas supersticiosas propuestas por miembros de una u otra orden religiosa. Jesuitas, carmelitas, agustinos, franciscanos, cartujos, cistercienses, teatinos, benedictinos etc., mostraron consenso en cuanto a la praxis pecaminosa y la lícita. Existieron matizaciones y particularismos que iremos desarrollando más adelante, pero siempre dentro de los límites marcados por el dogma cristiano. El agitado debate pareció afectar ínfimamente a las consideraciones teóricas mágicas. Paradigmáticamente, tras duros enfrentamientos y desacuerdos en el seno de la Iglesia, el discurso supersticioso dieciochesco no se mostró afectado por la controversia de los sistemas morales.

III.2.2 EL SIGLO XVIII: LA SUPERSTICIÓN COMO NÓDULO DE LA PRÁCTICA MÁGICA

El término “superstición” fue sufriendo con el paso del tiempo progresivas modificaciones conceptuales hasta llegar al definitivo modelo cristiano¹⁷¹. Fue Agustín de Hipona (354-430) quién estableció sus bases¹⁷² envolviendo con dicho término, tanto las desviaciones producidas durante los momentos de culto y adoración divina, como en acciones que no estuvieran relacionadas con dicho culto divino¹⁷³. A diferencia del

¹⁷¹ SCHMITT, Jean Claude, *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992, p. 1; TORQUEMADA, María Jesús, *La Inquisición y el diablo...* p. 36.

¹⁷² SAN AGUSTÍN DE HIPONA, “De doctrina católica” en *Obras de san Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965.

¹⁷³ Con anterioridad, Lactancio dedicó ampliamente parte de sus reflexiones al significado y el sentido que envolvía el término *superstitio*.

modelo clásico, que sí mantuvo viva esta división entre prácticas culturales y no culturales, san Agustín tuvo la capacidad de aunarlas bajo el concepto de “superstición”. El uso de elementos o símbolos religiosos mezclados con prácticas banales bajo un objetivo de beneficio personal, bien significase un exceso de adoración o una profanación del sentido religioso, debería considerarse superstición. Además de esta novedad, san Agustín también introdujo la noción de “pacto demoníaco”, en tanto que este tipo de acciones al no tener capacidad para producirse en la realidad, requerían necesariamente de la intervención del demonio¹⁷⁴. Finalmente, la tercera gran aportación de Agustín de Hipona fue la caracterización del hombre supersticioso como un ser soberbio, que desafiaba los límites marcados por la divinidad para conseguir objetivos extraordinarios. Para ello requería la cooperación del diablo, antítesis de lo divino, por lo que pecaba de altivo al intentar desafiar las capacidades naturales que le habían sido naturalmente otorgadas.

III.2.2.1 *El concepto acumulativo de superstición*

Posteriormente, en el periodo del alto Medioevo, los obispos y pastores modificaron en cierto sentido el concepto heredado. La expansión del cristianismo se presentaba mucho más compleja si la sociedad mantenía presente la idea de que otras deidades, o incluso el demonio, podían producir efectos concretos en la vida real. Esta razón, junto con otras circunstancias descritas en el apartado anterior, se manifestó a través del espíritu del *Canon Episcopi*, por el que se atribuyó al poder de la imaginación muchos de los sucesos maléficos de los que quedaba constancia¹⁷⁵. Estando vigente dicho *Canon*, el pecado no consistía en la actuación sino en la credulidad. Unos años después, a partir de las reflexiones llevadas a cabo por santo Tomás de Aquino (1224-1274), el escepticismo desapareció y la teoría de la realidad de aquellos maléficos hechos retomó su vigencia, enfatizándose a partir de entonces la importancia de la figura demoníaca.

Santo Tomás no sólo estableció una clasificación precisa sobre la naturaleza del concepto *superstitio*, sino que además incluyó algunas matizaciones respetando la división de San Agustín en prácticas culturales y no culturales¹⁷⁶. Inicialmente dividió la

¹⁷⁴ CAMPAGNE, Fabián A., *Homo Catholicus, homo superstitiosus...*p.58.

¹⁷⁵ MOLERO, Valérie, *Magie et sorcellerie en Espagne...* p. 30; MORGADO GARCÍA, Arturo, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1999, pp. 106-107.

¹⁷⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, edición dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas en España, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947 (siglo XIII).

superstición en a) un culto dirigido a Dios de un modo indebido; b) un culto divino ofrecido a una criatura cualquiera. Dentro de este segundo grupo incluyó las cuatro categorías agustinianas: 1. Idolatría; 2. ofrecimiento a una criatura cualquiera las reverencias que son propias de Dios; 3. superstición divinadora, que buscaba recibir enseñanzas o beneficios a través de la consulta de los demonios y finalmente, observancias por las que el hombre regía su vida sin ser reglas o mandatos atribuidos por Dios. En este apartado se incluían no sólo las comunes vanas observancias sino también el uso de amuletos y otras prácticas medicinales.

Santo Tomás de Aquino penetró en el concepto del pacto con el demonio y parte de su originalidad se debió a su profundización en la división de pacto tácito o expreso¹⁷⁷. El fenómeno con que mejor pudo ilustrarlo fue la adivinación, puesto que para el hombre resultaba imposible conocer los sucesos futuros. Sólo con ayuda del demonio aceptada mediante pacto, era posible llevar a cabo dichas prácticas de adivinación. Los augurios, la astrología, los presagios o la adivinación por las rayas de la mano, requerían sólo el pacto tácito. En cambio, para que un demonio se presentase con alguna forma ilusoria, hablase en sueños o se intentase invocar a los muertos, era necesario el pacto expreso. La noción de pacto implícito se volvió fundamental en el Medioevo tardío y la Edad Moderna. El teólogo Jean-Charlier Gerson (1363-1429) reflexionó en su obra sobre lo que luego se convirtió en una idea más que interiorizada en la sociedad¹⁷⁸. Cualquier forma de asociación con el demonio debía ser considerada un pacto implícito. Muchas de las ideas transmitidas en esta obra supusieron los pilares sobre los que se sustentó posteriormente el ideal o modelo de bruja satánica. Los grandes teólogos españoles se hicieron eco de su clasificación transmitiéndolo en sus tratados y buena prueba de ello fueron las obras de Martín de Azpilcueta¹⁷⁹, Martín del Río¹⁸⁰, Martín de Castañega¹⁸¹ o Francisco Suárez. Dicha influencia se transmitió hasta el siglo XVIII, donde algunos

¹⁷⁷ CAMPAGNE, Fabián A., *Homo Catholicus, homo superstitiosus...* p. 69.

¹⁷⁸ GERSON, Jean-Charlier, *Tractatus de erroribus circa artem magicam*, Johann Prüss und Martin Flach, Strassburg, 1488.

¹⁷⁹ DE AZPILCUETA NAVARRO, Martín, *Manual de confesores y penitentes*, que contiene casi todas las dudas que en las confesiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras e irregularidades, Antonio Sucher, Valladolid, 1570 (1553).

¹⁸⁰ DEL RÍO, Martín, *La magia demoniaca...*

¹⁸¹ DE CASTAÑEGA, Martín, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes, y de la posibilidad y remedio de ellas*, Miguel de Eguía, Logroño, 1529.

tratadistas usaron el modelo de Tomás de Aquino para establecer su clasificación del pecado de superstición.

La principal característica del modelo cristiano de superstición de la Edad Media, la creencia en la eficacia real de los sucesos mágicos (disipada durante la vigencia del *Canon Episcopi*), se reavivó en el siglo XVI.¹⁸² Sin embargo, el modelo teológico-filosófico de Suárez (1548-1617), introdujo una idea clave a las reflexiones de Aquino. Ni san Agustín ni santo Tomás habían asimilado las vanas observancias a la magia, idea introducida por el filósofo, quién además incorporó un importante matiz: la superstición debía ser entendida, según sus juicios, como un vicio fruto del exceso religioso¹⁸³. Para completar este modelo filosófico-cristiano se agregó otro componente fundamental de profundo matiz moral. Durante la Edad Media, las enseñanzas morales se realizaban organizadas en torno a los siete pecados capitales. La Iglesia percibió que este sistema de enseñanza poseía algunos puntos débiles, como bien era el debilitamiento de las obligaciones del buen cristiano. Por esta razón, a partir del siglo XIII comenzó a enseñarse en función de los diez mandamientos. Esta nueva forma de enfocar la educación en valores cristianos, presentó importantes consecuencias para el mundo mágico.

El mandamiento más importante era el primero: “amarás a Dios sobre todas las cosas”. Base del evangelio y muestra más perfecta del amor a Dios, éste era el principal mandamiento contra el que atentaba la praxis supersticiosa. La relación implícita o explícita con el demonio era considerada la falta más directa contra el respeto y el amor a Dios. Las diferentes maneras de contradecirlo, llegando incluso a la apostasía, eran las innumerables ofensas que la Iglesia no estaba dispuesta a permitir. La gravedad que constituía esta falta quedó reflejada en las palabras de Ciruelo (1470-1578) en sus *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*: “que cualquier hombre que tiene pacto o concierto de amistad con el diablo peca grandísimamente, porque quebranta el primer mandamiento. Y peca contra Dios por pecado de traición y es crimen de *lesa magestatis* (...)”¹⁸⁴. Asistir a cualquier ritual curativo, o simplemente llevar algún amuleto aunque

¹⁸² Sobre la importancia de la legislación eclesiástica en la conformación del discurso anti-supersticioso véase: ORTIZ, Alberto, *Diablo Novohispano. Discursos contra la superstición en el nuevo mundo*, Universidad de Valencia, Valencia, 2012, pp. 19-27.

¹⁸³ CAMPAGNE, Fabián A., *Homo Catholicus, homo superstitiosus...* p.76.

¹⁸⁴ CIRUELO, Pedro, *Reprobación de las supersticiones...* fol. XII r.

no se llevase a cabo ningún lance con él, no sólo implicaba pacto con el demonio sino que además, a partir de estas afirmaciones, suponía cometer todo un conjunto de faltas y ofensas contra Dios y el primer mandamiento¹⁸⁵.

Una definición adicional, la conceptualización instrumental, comenzó a tomar relevancia también a partir de inicios del siglo XVI, aunque previamente había sido anunciada por Agustín de Hipona¹⁸⁶. El género anti supersticioso español se hizo eco de la misma en sus reprobaciones del mundo mágico. La mayoría de los tratados se centraron en condenar las prácticas no culturales, la idolatría y la vana observancia, y esta preocupación permaneció casi invariable en los tratados del siglo XVIII. Si el carácter pecaminoso había justificado la definición filosófico-teológica de la *superstitio*, y la gravedad del incumplimiento del primer mandamiento había dado lugar a la definición ético-moral, la definición instrumental no trataba tanto de conceptualizar como de instituirse como una medida práctica. Hasta el momento había consciencia del orden natural de las cosas y del sobrenatural, atribuido generalmente a la gracia y el milagro. Con la llegada de la noción instrumental, un tercer orden se instauró en la segunda mitad del siglo XV, el orden preternatural¹⁸⁷. Este término hacía referencia a aquellos seres como los ángeles, ya fuesen buenos o malos, espíritus puros que estaban alejados del orden sobrenatural y al mismo tiempo del natural. Este tipo de espíritus puros contaba con capacidades superiores a las del orden natural, e incluso se podía considerar de un orden prodigioso.

El género de la reprobación basado en la definición instrumental presentó su primera muestra en la publicación de la trilogía de tratados¹⁸⁸ del obispo de Cuenca, Lope de Barrientos (1382-1469), de la cual, la obra de *Tratado de la adivinación y sus especies, que son las especies de las artes mágicas*¹⁸⁹ la recogía aplicada a la *Clavícula de Salomón* (siglo XVII). En 1510 se publicó el segundo tratado que contribuyó a este

¹⁸⁵ CAMPAGNE, Fabián A., *Homo Catholicus, homo superstitiosus...* p. 79.

¹⁸⁶ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios. Obras Completas XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, pp. 412-426.

¹⁸⁷ Martín del Río en sus *Disquisiciones Mágicas* y Francisco Suárez en el segundo tomo de su *Opera Omnia*, fueron quienes se refirieron a este estado con dicha denominación.

¹⁸⁸ BARRIENTOS, Lope de, *Tres Tratados*, procedente de GREGORIO Andrés de, “La colección de manuscritos del literato Serafín Estébanez Calderón en la Biblioteca Nacional”, en *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, n. 14 (1991), p. 9.

¹⁸⁹ BARRIENTOS, Lope de, *Tratado de la adivinanza y sus especies que son las especies del arte mágica*, Madrid, 1633, (1445).

género: el *Tractatus exquisitissimus de superstitionibus*¹⁹⁰ de Martín de Arlés (1451?-1521). En él se reflexionaba acerca de diferentes creencias que no tenían explicación por razones astronómicas, naturales o teológicas, afirmando la malinterpretación de los pilares fundamentales del cristianismo y su sistema de causalidades. En 1529, Martín de Castañega plasmó esta misma regla instrumental a la creencia de que los reyes franceses tenían con su tacto capacidades curativas, argumentando la ausencia de virtud sobrenatural o gracia natural¹⁹¹. Unas décadas después, el cordobés Francisco Torreblanca Villalpando (siglo XVII) utilizó la definición instrumental para condenar algunas supersticiones no cultuales, como misas apócrifas o la certeza sobre la muerte venidera¹⁹². En 1631, Gaspar Navarro también usó esta definición para reprobar a los ensalmadores¹⁹³ y otros autores lo usaron en sus tratados de filosofía natural, que se convirtieron en verdaderos discursos anti-supersticiosos. Ya en el siglo XVIII, el padre Feijoo utilizó esta definición instrumental a lo largo de varios volúmenes para reprobar numerosas creencias vulgares que anidaban en la conciencia del pueblo¹⁹⁴.

Por tanto, tras la apreciación del estereotipo clásico de superstición, la introducción del pacto con el demonio dio lugar a la aparición de una definición teológico-filosófica. Esta construcción teórica quedó rápidamente matizada en su aspecto ético-moral por la gravedad derivada de la infracción del primer mandamiento y finalmente, la plena aceptación del triple orden de causalidad, natural, sobrenatural y preternatural, completó la creación del modelo anti-supersticioso español.

Más allá del ámbito religioso, las mentes ilustradas del siglo XVIII comenzaron a visualizar la superstición desde otras perspectivas. La introducción de ideas científico-racionalistas supuso un giro en la percepción del modelo que se había consolidado. La superstición no fue considerada un pecado, sino una falta intelectual por parte del Hombre. La ciencia moderna obvió el sistema de causalidad establecido por la Iglesia y

¹⁹⁰ ARLÉS, Martín de, *Tractatus exquisitissimus de superstitionibus*, Cultiva, Madrid, 2011 (1510).

¹⁹¹ CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado muy sutil y bien fundado...*

¹⁹² TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco, *Epitome delictorum sive la magia in qua aperta vel occulta invocatio daemonis intervenit*, Sumpt. J. A. Huguetan, Lugduni, 1678 (1618).

¹⁹³ NAVARRO, Gaspar, *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia y poder del Demonio: en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista y paulina y semejantes acciones vulgares*, Pedro Blusón, Huesca, 1631.

¹⁹⁴ FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito J., *Teatro Crítico Universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*, 8 vols., Joaquín Ibarra, Madrid, 1726-1740, vol. 2, 1728.

la secularización fue *in crescendo* hasta tal punto que algunos pensadores afirmaron que la propia religión en sí misma era una práctica supersticiosa. En el *Tratado Teológico-político* de Spinoza (1632-1677) el pensador ya había reflexionado acerca de que la religión se había corrompido alejándose de su verdadero sentido. El punto de partida lo había constituido el momento en que la Iglesia comenzó a institucionalizarse con la acumulación de leyes, mandatos, cargos y autoridades¹⁹⁵. Los pensadores ilustrados del siglo XVIII precisamente huían de todo ese tipo de dogmas e institucionalismos, ya fuesen cristianos o paganos¹⁹⁶. Constancia de ello quedó en el diccionario filosófico de Voltaire, donde acudiendo a una noción de religión natural, realizaba una dura crítica contra la falsedad y la estafa en la que la religión había derivado. En su VIII volumen se afirmaba:

“Asegurándose entonces muchos sabios de la Europa de que los frailes, y no los diablos, habían puesto en práctica todas estas estratagemas piadosas, principiaron a creer que lo mismo había sucedido en las demás religiones: que todos los oráculos y todos los milagros tan celebrados en la antigüedad no habían sido más que prestigios de los charlatanes; que el diablo no se había mezclado nunca en nada de esto (...)”.¹⁹⁷

En el plano antropológico también hubo aportes de interés. El discurso anti-supersticioso desarrollado de una manera continuada desde la Edad Media hasta finales del siglo XVIII, creó al sujeto supersticioso, estableciéndolo como un objeto de su propio análisis. Sin embargo, pudiéndose entender que se oprimiesen las prácticas culturales, lo que no tenía especial sentido era la persecución de la praxis de carácter no cultural llevada a cabo a nivel cotidiano. Paralelamente, había otras preocupaciones de mayor orden como los judíos, el paganismo o la incredulidad. Por ello, se deduce que el objetivo de la reprobación del modelo supersticioso no era otro que acceder al fuero interno del cristiano y dominarlo al completo. Sus intereses no eran exclusivamente teóricos sino que buscaban la reproducción de sus ideales en la praxis diaria. Al tener la religión su campo de actuación en el espacio colectivo, requería diseñar mecanismos para introducirse en lo más interno del transcurrir del individuo. Es por eso que al mismo tiempo que los moralistas reprobaron las prácticas inadecuadas, propusieron

¹⁹⁵ SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*, Tecnos, Madrid, 2010 (1670).

¹⁹⁶ En 1757 David Hume lanzó uno de los más duros ataques a la religión, entendida como una superstición, cuyo culmen estaba representado en el momento de la eucaristía. HUME, David, *Historia natural de la religión*, Tecnos, Madrid, 1992.

¹⁹⁷ VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, vol. VIII, imprenta de C. S. Van Winkle, Nueva York, 1825, (1769; inicialmente publicada con el nombre de “Diccionario filosófico portátil” en 1764), p. 188.

alternativas de carácter piadoso que supliesen esa necesidad que se buscaba solventar con los lances supersticiosos. Esta fue la estrategia a seguir por la Iglesia para desde el espacio colectivo que le correspondía, alejar a los feligreses de las prácticas supersticiosas, pertenecientes al espacio de lo privado.

A pesar de esta dicotomía, la cara supersticiosa y religiosa del individuo nunca fue excluyente. Una persona podía participar de espacios, prácticas y circunstancias propias de la ortodoxia católica y al mismo tiempo transgredir la norma en aspectos concretos, recibiendo así la acusación de bigamos, hechiceros o blasfemos, por ejemplo. Por esta razón, el cristianismo describió al hombre supersticioso como un sujeto próximo pero que participaba de la otredad¹⁹⁸. Sin embargo, a pesar de esta doble faceta del individuo enfatizada por la Iglesia, quizá el mayor peligro recaía precisamente en la capacidad del discurso elaborado por los teólogos de crear una realidad. Numerosos pensadores dejaron constancia de que el exhaustivo detalle de lo que se prohibía, daba lugar a una posible reproducción posterior. El propio Lope Barrientos (1382-1469) explicaba la ausencia de ciertos detalles por razones palpables. Martín de Arlés (1451-1521) evitó reproducir ciertas nóminas que llegaron a su poder. Martín de Azpilcueta (1492-1586) recomendaba realizar sólo reflexiones sutiles al respecto. Covarrubias, reconocía ampliamente el peligro que se derivaba de la descripción exhaustiva de las prácticas que se estaban prohibiendo: “hemos procurado dar noticia de esto, de suerte que aunque alguno quiera deprender algo, tenga necesidad de otra escuela”¹⁹⁹. El discurso anti-supersticioso español actuó en muchas ocasiones más como un catálogo de supersticiones que como un instrumento de represión.

III.2.2.2 *La naturaleza de los discursos anti-supersticiosos españoles*

Las disertaciones morales que florecieron durante la Edad Moderna, tan polémicas como necesarias, pueden agruparse según Campagne en torno a una triple categoría: las prácticas y creencias estereotipadas, las realmente existentes aunque consideradas en abstracto, y finalmente, las realmente existentes que presentaban una impronta local. Los dos primeros grupos ponían de manifiesto el modelo anti-supersticioso español descrito anteriormente. El tercer grupo era muy minoritario, ya que la literatura moral

¹⁹⁸ CAMPAGNE, Fabián A., *Homo Catholicus, homo superstitiosus...* p. 163.

¹⁹⁹ HOROZCO Y COVARRUBIAS, Juan, *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Juan de la Cuesta, Segovia, 1588, fol. 103r.

de la época no podía considerarse como una representación de la práctica real. Si acudimos a los procesos que se han conservado, están repletos de datos y elementos que no fueron plasmados por ningún pensador ni moralista. Mientras que el carácter secreto de las fuentes judiciales permitió recoger detalladamente oraciones, procesos o ritos, dichos elementos, por miedo a originar una práctica masiva, no pudieron quedar reflejados en la tratadística²⁰⁰. ¿Fue por tanto el contenido moral de la tratadística una realidad ajena a la vida cotidiana?

Respecto al primer grupo, las prácticas y creencias estereotipadas, la obra del *Tratado de la verdadera y falsa profecía* (1589) de Horozco y Covarrubias fue uno de los ejemplos que mejor ilustraron el paradigma. En él quedó constancia de una larga lista que clasificaba nominalmente los tipos de adivinación.²⁰¹ Para llegar a tal recopilación, su autor acudió a los pensadores clásicos, por lo que muchas de dichas prácticas eran exclusivamente nominales, ya que en realidad cotidiana no llegaron a reproducirse, al menos de un modo regular. Por otra parte, Pedro Ciruelo plasmó en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538) aquellas prácticas que sí eran reales, pero lo hizo reflexionando de un modo abstracto. Su esencia quedó registrada en muchos de los documentos institucionales que se han conservado, por lo que no podemos hablar de estereotipos imaginarios, sino de prácticas reales. No obstante, nunca concretó en tiempo y espacio la materialización de dichas prácticas. Entre sus grandes aportaciones estuvo su división de la práctica mágica en artes divinatorias (a las que pertenecían la nigromancia y la adivinación) y en segundo lugar las supersticiones para alcanzar algunos bienes o para librarse de algunos males del mundo (entre los que se encontraban los ensalmos y las hechicerías).²⁰² Finalmente, la obra de Martín de Arlés, *Tratado de supersticiones* (1515), fue fiel a los modelos supersticiosos existentes y recogió numerosas muestras de la impronta pirenaica en la praxis mágica descrita (santuarios locales, ritos regionales, santos locales etc.).

²⁰⁰ CAMPAGNE, Fabián A., *Homo Catholicus, homo superstitiosus...* p. 198.

²⁰¹ Necromancia, adivinaciones que suelen algunos decidir cuando están cerca de la muerte, hidromancia, lecanomancia, adivinación por escudos, catoptromancia, gastromancia, geomancia, enodia auguria, adivinación del peso de las piedras, adivinación de las olas del mar y del sonido de las aguas, adivinación que se hacía del laurel, axinomancia, adivinación con el cribo o harnero y lizos, adivinación escribiendo en una torta de pan con ciertas palabras, piromancia, capnomancia, quiromancia, palmicón, fisionomía, astrología judiciaria, interpretación de los sueños, adivinación que se atribuye al furo, que es el arrebatamiento del espíritu malo, los oráculos de los dioses malos y las sibilas.

²⁰² Tras la aparente sencillez en su clasificación, hay que hacer notar la existencia de subcategorías dentro de cada tipología establecida.

Esta variedad en el discurso generó desavenencias entre pensadores. Las ambigüedades, falta de correspondencia entre la clasificación mágica y la realidad cotidiana, unido a la irregularidad legislativa al respecto (disposiciones civiles y religiosas), provocaron diversas polémicas. A ello hay que añadirle la desaprobación de los médicos hacia quienes practicaban rituales mágicos, y el eterno debate entre los lances naturales permitidos y los ilícitos. Todo ello originó un clima de cierta inestabilidad, o al menos, inseguridad, en la vida diaria²⁰³. Por otra parte, como hemos visto, la literatura moral no reflejaba fielmente la realidad de los hechos cotidianos puesto que no era recomendable dejar constancia escrita de todos los detalles. Por esta razón, el poder político y religioso debió utilizar otra vía de represión que fuese más eficaz. Las reprobaciones morales no eran suficientes. Lo apropiado para enfrentarse a un *habitus* era mantener un control basado en micro redes de adoctrinamiento. Los párrocos se presentaron como figuras ideales. No sólo tenían acceso a las conciencias, sino que contaban con la piadosa confesión de sus feligreses. Desde la debilidad y vulnerabilidad de los momentos de la confesión, sumado a otros momentos de la vida cotidiana, podía la Iglesia hacer frente a un problema que anidaba en cualquier rincón del territorio español. Para hacer aún más efectiva esta vigilancia permanente, se intensificó la importancia del sistema de delación como herramienta para cumplir con las obligaciones del buen cristiano, lo que aseguraba a los párrocos un mayor control sobre la vida de sus feligreses.

Además de la formación de micro-redes de control por parte de los párrocos, la Iglesia trató de contagiar un pensamiento y un modo de vivir hasta en lo más profundo e íntimo del ser humano: el modelo de vida cristiano. Los diferentes instrumentos utilizados (literatura anti-supersticiosa, sistema de delación, vigilancia a través de los párrocos etc.) no resultaban suficientes si posteriormente los grupos sociales hacían resurgir las prácticas flexibilizándolas en su forma o reconvirtiéndolas en otras similares. El verdadero interés de la Iglesia era llevar a cabo lo que terminó siendo un ineficaz proyecto de aculturación, eliminando todo resto pagano vigente. Para ello utilizó el arma religiosa más poderosa, la satanización de aquello que se quería extirpar, bien se explicase mediante la adoración por vana observancia, bien fuese mediante un contacto directo con los demonios. Para conseguirlo, el mejor instrumento que podía usarse

²⁰³ CAMPAGNE, Fabián A., *Homo Catholicus, homo supertitiosus...* p. 236.

contra el pueblo era el temor²⁰⁴. Un tercer recurso utilizado, aunque no por ello en la sombra, fue la naturalización de ciertas prácticas supersticiosas. Otorgar explicaciones naturales a algunas enfermedades o comportamientos (como la locura u otras enfermedades mentales) podía suprimir ciertas creencias fruto de la ignorancia. Finalmente, también se concebía necesario controlar el grado de piedad de la población. Un exceso podía devenir igualmente en superstición. Como medida, la Iglesia se tornó en establecer un control expreso sobre aquello que se calificaba como milagro, reliquia o aparición.

III.2.2.3 Las adiciones del siglo XVIII: una transición del sujeto al objeto

El punto culmen de la formación acumulativa del concepto de “superstición” llegó en el siglo XVIII. Disminuyeron las doctrinas sobre el sujeto y aumentaron las relacionadas con el objeto, transición apreciable en las distintas órdenes religiosas. Durante los siglos XVI y XVII la teología perseveró en la especulación sobre la figura de la hechicera y la bruja, la naturaleza de su alma y de sus actos. Sus reflexiones se focalizaron en la existencia real o ficticia de las mismas, el grado de vinculación con el demonio, la veracidad de los vuelos, e incluso si sus actividades eran lícitas o no. Sucesos como las crueles persecuciones europeas, los procesos de Zugarramurdi, la influencia de obras como el *Directorium Inquisitorium* (1376) o el *Malleus Malleficarum* (1487), o la proliferación de confesiones, suscitaron la atenta mirada y reflexión de un gran número de teólogos españoles²⁰⁵. Las circunstancias culturales e históricas habían prácticamente exigido la solución del problema de la identificación y control de la bruja y hechicera, y de sus dones naturales. Sin embargo, transcurrido este periodo, hubo varios factores que propiciaron el abandono de estos intereses de una manera definitiva.

El primero de ellos fue la modernización social²⁰⁶. Las nuevas condiciones políticas, económicas y sociales exigieron nuevos planteamientos. El descubrimiento de las

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 408.

²⁰⁵ Véase: *Tractatus exquisitissimus de superstitionibus* (1515) de Martín de Arlés; *Tribunal medicum, magicum et politicum* (1658) de Casparis Caldera de Heredia; *Tribunal de superstición ladina* (1631) de Gaspar Navarro; las *Disquisiciones Mágicas* (1599-1600) de Martín del Río; el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías* (1529) de Martín Castañega; la *Reprobación de supersticiones y hechicerías* (1538) de Pedro Ciruelo; el *Manual de Inquisidores* (1376) de Nicolau Eymeric; *Tratado de la verdadera y falsa profecía* (1588) de Juan de Horozco y Covarrubias; el *Malleus Malleficarum* (1487) de Kraemer y Sprenger o *Del Sortilegio* (1627) de Pierre de Lancre; *Tratado notable de las artes mágicas y los maleficios de los magos* (1483) de Bernardo Basín; entre otros muchos ejemplos.

²⁰⁶ CARO BAROJA, Julio, “Feijoo en su medio cultural, o la crisis de la superstición” en *II Simposio: El*

Indias, la expansión de la imprenta, el socorro de los tan variados pobres, el mundo del negocio, las nuevas actividades de comerciantes y la usura a la que llevaban los tratos y contratos, entre otras nuevas problemáticas, supuso la necesidad de asegurar la conciencia. Las teorías universales no tenían cabida en circunstancias concretas y la regulación del obrar se hizo imprescindible. Los tratados morales evolucionaron, fruto de este proceso de modernización, y se articularon en torno a los pecados²⁰⁷. Es por esta, razón que el sistema casuista se hiciera absolutamente necesario, y también que se produjese una inevitable transición del previo interés por el sujeto, la hechicera y bruja, hacia el objeto, las prácticas desempeñadas²⁰⁸. Por último, la superstición se había consolidado como un *habitus*, por lo que era prioritario analizar la praxis de un modo exquisito, conceptualizarla, tipificarla y proceder a erradicarla por vías distintas a las empleadas hasta el momento. Para ello, el confesor requería poseer conocimientos de la naturaleza de estos actos, de lo contrario no podría precisar el grado de pecado cometido por el hereje²⁰⁹.

En consecuencia, apremió durante el siglo XVIII profundizar en algo que hasta el momento, aún estando muy presente, no había causado interés suficiente, y por tanto, no había sido objeto de elaboración teológica específica. La esencia de la magia natural/diabólica, los sortilegios, las adivinaciones, las saludaciones etc., fueron algunos de los nuevos focos de atención. Por otra parte, hay que tener en cuenta que dicha preocupación no supuso una obsesión. Durante el siglo XVI y XVII se publicaron voluminosas monografías dedicadas al tema mágico, sin embargo, el siglo XVIII vivió una transición hacia una forma diferente de entender la superstición. Este pecado se trató como uno más. Algunos promptuarios le dedicaron apenas dos o tres folios, otros, los más extensos, establecieron una especie de pequeño apartado, en una obra que incluso podía tener dos volúmenes. A pesar de la extensión de este tipo de prácticas en los niveles populares, su tratamiento estuvo muy encorsetado. El interés se redujo a conceptualizar y definir de una manera exacta los diversos tipos de superstición existentes y a establecer los límites entre lo lícito y lo ilícito. (Consúltase anexo de mapas conceptuales).

Padre Feijoo y su siglo, Cuadernos de la Cátedra Feijoo, 18, V.I, (1964), Oviedo, p. 161.

²⁰⁷ VILANOVA, Evangelista, DUCH, Lluís, *Historia de la teología...* t. II., pp. 635 y ss.

²⁰⁸ EGIDO, Teófanés, “Los casos de conciencia y la conciencia de los casos” en PEÑA DÍAZ, Manuel, (ed.), *Las Españas que (no) pudieron ser. Herejías, exilios y otras conciencias (S. XVI-XX)*, Universidad de Huelva Publicaciones, Huelva, 2009, p.94.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 95.

El discurso realmente se situó muy alejado de la realidad cotidiana, ajena a la puesta en práctica de tan numerosos tipos de superstición estimados por los religiosos. Sin embargo, no estuvieron muy desencaminados en su objetivo. Las prácticas supersticiosas estaban plenamente extendidas por el territorio español y no existía una limitación conceptual homogénea. Prueba de ello fue la diversidad de denominaciones que recibía el delito cuando se abría sumaria. En 1745 el Inquisidor fiscal de Córdoba acusó a María Montañés de “supersticiosa”²¹⁰. Por sospechas de “sortilegio” lo fueron Gaspara Pérez²¹¹ en 1747 y Ana de Molina²¹² en 1748. Catalina Gutiérrez fue acusada en 1730 de “sortilega herética”²¹³. El tribunal inquisitorial de Sevilla siguió la causa de Juana Gómez Pandilla, acusada de “curandera” en 1749²¹⁴. A María Rosa de la Encarnación se le abrió expediente igualmente por “embustera sortilega”²¹⁵. Por su parte, los casos masculinos contra Alonso Rodríguez Coronado²¹⁶, José Hinojosa²¹⁷, o Salvador Ortiz²¹⁸ entre otros ejemplos, fueron expedientados por “saca tesoros”. Así podríamos continuar con la interminable casuística que se reproduce en los tribunales de Sevilla, Córdoba y Granada. Esta reestructuración y unificación teórica de la doctrina era necesaria en un siglo en que se había reflexionado sobre la existencia de un *habitus superstitiosus*. A pesar de la discordancia nominal, prácticamente todos los tratados del siglo XVIII situaron el origen de las creencias mágicas y su práctica, elitista o popular, en la superstición, que actuaba como *alma mater*.

El capuchino Jaime de Corella (1657-1699) afirmó en 1694: “Dos vicios se oponen a la virtud de la religión, uno por exceso, otro por defecto. Por exceso se le opone la superstición, con sus especies que son la adivinación, idolatría, vana observancia y maleficio (...)”²¹⁹. Fray Sebastián Oliver (siglo XVIII), franciscano, también utilizando a Santo Tomás como principal referente y afirmó, 1705: “se colige que es *cultu vitiosus, quo vel colitur creatura cultus divino, vel deus modo indebito*. Y la divide Santo Tomás

²¹⁰ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 9.

²¹¹ *Ibidem*, exp. 10.

²¹² *Ibidem*, exp. 8.

²¹³ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 4.

²¹⁴ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 201.

²¹⁵ *Ibidem*, exp. 227.

²¹⁶ AHN, Inquisición, leg. 3733, exp. 339.

²¹⁷ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 173.

²¹⁸ *Ibidem*, exp. 186.

²¹⁹ CORELLA, Jaime de, *Práctica del confesionario y la explicación de las XLV proposiciones condenadas por la santidad de nuestro Santo Padre Alejandro VII*, 1694, trat. I, cap. IV, p. 12.

en superstición por razón de la cosa venerada (...) y en superstición por razón del modo con que se hace (...) ²²⁰. No fueron los únicos pensadores que partieron de la definición de superstición para desarrollar el resto de prácticas. Las palabras del dominico Vicente Ferrer (1675-1738) ²²¹ en 1736 fueron: “La superstición es *perversus cultus veri, aut falsi dei*, (...) que comprende dos especies subalternas de superstición. La una se llama *cultus indebiti, ratione modi*. La otra *rei culta, ratione objecti*” ²²².

Unos años más adelante, en 1780, Daniel Concina (1687-1756) disertó: “De la superstición y sus especies: Es un vicio opuesto a la religión por exceso, no porque ofrezca en culto de Dios más que la verdadera religión, sino porque da culto divino a quien no debe o de modo que no se debe” ²²³. Finalmente, entre otros de los muchos ejemplos que podrían citarse, el franciscano fray Manuel Arceniega (1741-1797), basándose en san Agustín, afirmó en 1783: “Superstición es culto o indebido o superfluo o una observación inútil, vana o peligrosa. De cuatro modos se peca de superstición: el primero cuando en el culto de Dios se observan cosas vanas (...). El segundo cuando se comete idolatría exterior (...). El tercero cuando despreciando la proposición de Dios o de la Iglesia, se usa de medios que no tienen conexión alguna natural con el efecto (...) en lo cual, por consiguiente interviene el pacto expreso o implícito con el demonio (...). El cuarto (...) cuando se investigan curiosamente las cosas ocultas y futuras, lo cual se llama adivinación (...)” ²²⁴.

Como se desprende de estos fragmentos, la superstición fue entendida como el tronco desde el que nacían estas ilícitas maneras de proceder. (Consúltase anexo: mapas conceptuales). El discurso eclesiástico fue innovador en este sentido, puesto que dejó de lado los atributos propios de la bruja y hechicera, a diferencia de lo que ocurrió en el siglo XVI y XVII ²²⁵, para centrarse en las prácticas. Por otra parte, no podemos afirmar

²²⁰ OLIVER, Sebastián, *Ejercicio de confesores y escrutinio de penitentes en modo de diálogo*, 2 vols., imprenta del real convento de Santo Domingo de Mallorca, Mallorca, vol. 1, 1705, p. 47.

²²¹ usó a santo Tomás como criterio de autoridad.

²²² FERRER, Vicente, *Suma moral para examen de curas y confesores: en que, a la luz del sol de las escuelas santo Tomas, se desvanecen los perniciosos extremos de laxedad y rigor, y se manifiesta el apreciable medio y camino real de la verdad*, Joseph Thomas Lucas, Valencia, 1736, trat. X, p. 295.

²²³ CONCINA, Daniel, *Teología cristiana dogmática moral*, 2 vols., Antonio Fernández, Madrid, 1780 (1749), vol. 1, lib. III, disert. VIII, p. 191.

²²⁴ ARCENIEGA, Manuel de, *Método práctico para hacer fructuosamente confesión general, de muchos años, útil para confesores y penitentes por cuanto se proponen y resuelven los casos más frecuentes que llegan al confesionario*, parte IV, lección I, Ramón Ruiz, Madrid, 1794 (1783), pp. 289-290.

²²⁵ Excelente trabajo al respecto es el de TAUSIET CARLÉS, María, “La imagen del sabbat ...

que considerasen la brujería como una especie de superstición, porque no fue incluida ni definida en sus tablas clasificatorias. La total ausencia de interés nos impide conocer cómo incorporaron o relacionaron los actos de brujería con el resto de creencias mágicas. Quizá, este hecho es suficientemente significativo como para considerar que el discurso del siglo XVIII, siglo de cambios, abandonó la creencia de que España estuviese viviendo casos de brujería. De lo que sí ha quedado indudable constancia, es la que la literatura moral presentó una transición del interés hacia el objeto (las prácticas) y se centró en contrarrestar las extendidas creencias supersticiosas, sin olvidar que era un pecado más, entre los muchos que contradecían los dogmas religiosos.

III.2.3 CARTA DE PRÁCTICAS MÁGICAS: EL LÍMITE TEÓRICO ENTRE LO PERMITIDO Y LO ILÍCITO

Los tratados del siglo XVIII respondieron a una convulsa época de redefinición del sistema moral²²⁶. Aunque este proceso de redirección doctrinal ocasionó ciertas permutas, cierto es, como hemos analizado en apartados anteriores, que en lo referido a la superstición no se atribuyeron importantes cambios. La variedad de órdenes religiosos a las que pertenecieron los moralistas tampoco implicó graves diferencias conceptuales. El discurso acerca de las tipologías mágicas existentes mantuvo una esencia común, salvo ciertas matizaciones, fundamentada en la época clásica. Santo Tomás fue la fuente principal para establecer la gnoseología de la superstición. Los conocimientos de Busembaum, Layman, Lesio, del Río y Bonacina fueron otras que utilizaron frecuentemente.

III.2.3.1 *Denuncia de los usos perniciosos: carta de prácticas ilícitas*

Muchos de los teólogos que analizaron la cuestión del mundo mágico en España coincidieron en los aspectos generales de clasificación. Algunos tratados recogieron una categorización minuciosa mientras que otros lo hicieron con menor detalle, sin incluir todas las tipologías mágicas existentes. Incluso hubo moralistas que realizaron varios sistemas clasificatorios atendiendo a distintas perspectivas. El aspecto común a casi la totalidad de los modelos de clasificación (Isidro Charro de Lorenzana (S. XVIII) fue una de las excepciones) fue partir de la “superstición” como tronco común, desde

²²⁶ Probabilismo, probabiliorismo, rigorismo, tuciorismo, laxismo etc.

donde se ramifican las diversas prácticas mágicas. A continuación analizaremos la catalogación de Daniel Concina (1687-1756), por ser este dominico aplaudido por la Iglesia y aclamado por el poder real. Sus reflexiones morales fueron tomadas por el reinado de Carlos III como doctrina a difundir entre el pueblo, y por ello nosotros deberíamos partir de las mismas. (Ver anexo: mapas conceptuales).

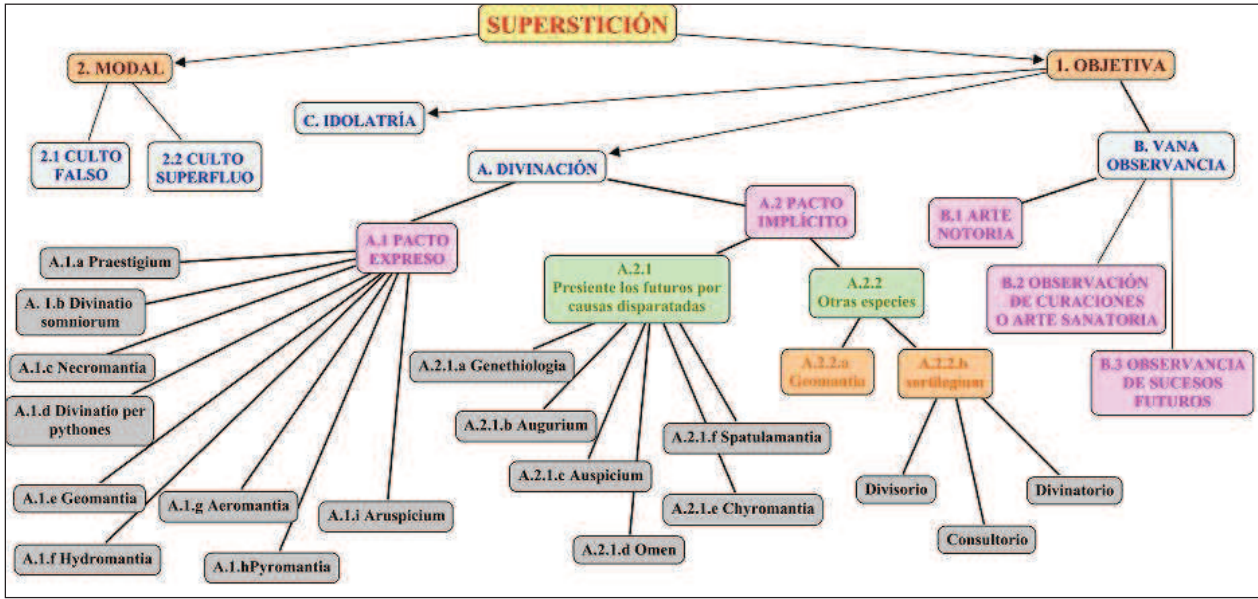


Tabla 1: Clasificación de las prácticas mágicas según la *Teología cristiana dogmático-moral* (1749-1751) de Daniel Concina.

Según los conocimientos que se recogieron por escrito en esta obra, tomada por la monarquía como referente moral, el pecado de superstición podía ser “modal” u “objetivo”. El “modal” se cometía realizando un culto indebido a Dios mediante ceremonias judaicas, actos torpes en los oficios, oír misa con un número concreto de velas, con sacerdotes de un determinado nombre u otros actos y actitudes similares. El pecado de superstición “objetiva”, en cambio, le otorgaba el culto divino a ídolos u otras criaturas como el demonio. Idolatría, adivinación y vana observancia eran las principales manifestaciones de este tipo de superstición.

Idolatría (C) podía cometerse adorando ídolos, criaturas del cielo o la tierra, adorando personas muertas, demonios, o adorando al mundo como si fuese animado. El pecado de superstición por adivinación (A) podía cometerse mediante pacto expreso o implícito. Las tipologías supersticiosas mediante el primero, pacto expreso, eran el *praestigium* (A.1.a) (adivinación por ciertas apariciones), la *divinatio somniorum* (A.1.b) (por los

sueños), la *necromantia* (A.1.c) (por personas fallecidas), la *divinatio per pythones* (A.1.d) (por medio de hombres vivos), la *geomantia* (A.1.e) (por elementos de la tierra), *hydromantia* (A.1.f) (por el agua), *aeromantia* (A.1.g) (por el aire), *pyromantia* (A.1.h) (por el fuego) o *aruspicium* (A.1.i) (mediante entrañas de animales sacrificados al demonio).

La *Genethiología* (A.2.1.a) (astrología judiciaria), *augurium* (A.2.1.b) (por el graznido de las aves), *auspicium* (A.2.1.c) (por el vuelo de las aves), *omen* (A.2.1.d) (por palabras de los hombres pronunciadas inadvertidamente), *chyromantia* (A.2.1.e) (por las rayas de la mano) y *spatulamantia* (A.2.1.f) (por señales que aparecen en los lomos de los animales) eran las formas de presentir el futuro mediante pacto implícito, junto con el *sortilegium* (A.2.2.b) (las suertes), que, a su vez, podía ser divisorio²²⁷ (donde ambas partes involucradas en igualdad de méritos decidían mediante el azar algún asunto, por ejemplo de una herencia, un pleito...), divinatorio (cuando la respuesta del suceso que se quiere adivinar se esperaba del demonio) y consultorio (cuando la respuesta se esperaba de Dios). Este último tipo era lícito. El pecado de vana observancia (B), por su parte, se dividía en tres especialidades: arte notoria (B.1) (su finalidad era adquirir conocimientos o ciencia sobre una materia desconocida), observancia de curaciones o arte sanatoria (B.1) (usada para enfrentarse a plagas, conservar la vida ante ciertos peligros, y preservar la salud), y observancia de sucesos futuros (B.3) (mediante el examen de la conducta y ciertas casualidades como tropiezos, pequeños daños casuales etc. para adivinar el futuro).

Ésta fue la clasificación general de las prácticas supersticiosas que la monarquía quiso difundir de modo oficial. Con un claro fundamento grecolatino, Daniel Concina trató de recoger la totalidad de las posibilidades mágicas, sin clarificar ni especificar cuáles eran frecuentemente practicadas entre la población y cuáles tenían un simple carácter informativo. No obstante, como iremos viendo a continuación, muchas de ellas pudieron considerarse pecaminosas o no, dependiendo de la intención con la que fueron utilizadas²²⁸ y según la naturaleza de los actos que se llevasen a cabo. El debate acerca de cuáles podían ser lícitas, dependiendo de un contexto u otro, se plasmó en los

²²⁷ El único lícito de todos los descritos hasta el momento.

²²⁸ Véase el apartado de la tesis dedicado especialmente a la intencionalidad de las prácticas.

sistemas clasificatorios de los distintos moralistas, que pudieron coincidir, o no, en lo que otros coetáneos estipularon en sus obras (ver anexo: mapas conceptuales).

III.2.3.2 *Defensa de los usos permitidos: carta de prácticas lícitas*

Además de todas estas especialidades, algunas de estas obras realizaron otras distinciones más específicas. Su finalidad era establecer el límite entre lo permitido y lo condenable, difícil de aplicar en la vida cotidiana. La fragilidad teórica al respecto posibilitaba todo un género de fisuras por las que el individuo podía excusar su comportamiento ante una acusación. Una de estas grietas era precisamente la intencionalidad de los actos, algo a lo que un sacerdote no tenía fácil acceso, puesto que dependía del individuo mismo. Algunos teólogos, conscientes de ello, intentaron incluso establecer algunas directrices al respecto, para esclarecer en qué contados casos determinadas prácticas eran plausibles.

La primera que los moralistas reconocieron como lícita fue la magia natural. Durante todo el Medioevo había estado presente en los manuales, y los siglos XVI y XVII también la respetaron. El cuerpo eclesiástico llegó a recomendar su práctica y desarrollo, alegando que permitía conocer elementos ocultos en la naturaleza por designio divino. Fray Miguel de San Antonio (siglo XVIII) especificó en 1721 que la magia natural “es la que se obra por medio del conocimiento natural de algunas virtudes ocultas que hay en la naturaleza (...), así no es de su naturaleza ilícito aplicarse a este estudio (...) aunque puede ser pecaminoso si sólo se valen de él para curiosidades vanas y sin provecho”²²⁹. El dominico fray Francisco Lárraga (1671-1724) afirmó en 1716 en su *Promptuario de teología moral*: “(...) la natural es lícita porque es un arte con que se hacen efectos maravillosos por aplicación de causas naturales que pueden producirlos”²³⁰. Fray Diego González Mateo (siglo XVIII), en el distinguido afán definitorio propio de los teólogos del siglo XVIII, reflexionaba en 1765: “¿Qué es Magia? *Est ratio quaedam faciendi mira*. Es de dos maneras, natural y demoniaca.

²²⁹ SAN ANTONIO, Miguel de, *Promptuario de toda la teología moral, arreglado al ejercicio prudente de todas las operaciones humanas, y práctica de los confesores*, Francisco del Hierro, Madrid, 1721, p. 369.

²³⁰ LÁRRAGA, Francisco, *Promptuario de la Teología moral, muy útil para todos los que se han de exponer de confesores, y para la debida administración del santo sacramento de la Penitencia*, Imprenta de los herederos de la viuda de Juan García Infanzón, Madrid, 1797 (1706), trat. XII, cap. III, p. 434.

Natural: *est ratio seu facultas operandi mira per causas naturales absque ope daemonis*. (...) La natural es lícita”.²³¹

El agustino Faustino Cliquet (1673-1760) la reconoció no sólo como lícita, sino incluso benéfica en su *Epítome Florido* (1740): “(...) porque la magia en común, que es un arte con que se hacen efectos maravillosos, se divide en natural y supersticiosa. La magia natural *est ars quae praecise applicando causas naturales communiter occultas, mira operatur*. Ésta no solamente es lícita, sino también saludable *apud omnes gentes* (...)”.²³² En 1770 Daniel Concina afirmaba:

“¿Qué y de cuántas maneras es la mágica? (...) Es de dos maneras. La natural usa de la aplicación de causas naturales. La supersticiosa usa de la ayuda del demonio. La natural es lícita porque es la filosofía natural que penetra la fuerza y la eficacia de las causas naturales y sus efectos. Muy difícil es distinguir la mágica natural de la supersticiosa (...)”²³³.

Ya a finales del siglo XVIII, en 1791, fray Francisco Guijarro (1736-1812) la siguió defendiendo. Sus palabras fueron las siguientes: “(...) ni tampoco se debe condenar la manufactura industriosa y expedita de la magia natural, que se vale de cosas naturales y de industriosas composiciones, que naturalmente producen cosas extrañas y admirables (...)”²³⁴.

La segunda práctica admitida por el orden religioso fue la predicción del futuro, no sin las matizaciones teóricas necesarias. Esta doble distinción podía realizarse atendiendo a sus causas, que podían ser naturales y necesarias, por lo que sus efectos se producían inevitablemente. Este tipo de adivinación era lícita y respondía a sucesos que ocurrían de manera natural como granizo, nieve, vientos, sequía etc. Sin embargo, la prohibida era la adivinación de sucesos ocultos, cuyas causas corresponderían al libre albedrío del hombre. Se conocía como *adivinación* propiamente dicha y requería de la ayuda del demonio. Vicente Ferrer (1675-1738), de forma concisa pero clara, estimó que “(...) se

²³¹ GONZÁLEZ MATEO, Diego, *Suma moral en que se da instrucción sólida y clara en los principios: doctrinas morales a los principiantes, a los confesores advertencias importantes para la práctica, y a todos doctrinas seguras para la resolución de muchos, y más que los frecuentes casos*, 2 vols., Imprenta de los herederos de Martínez, Pamplona, 1765 (1747), vol. 1, p. 174.

²³² FAUSTINO CLIQUET, Joseph, *Epítome florido o compendio de la flor de la teología moral*, trat. XXI, cap. II, núm. 18, Joseph García Lanza, Madrid, 1759, p. 297.

²³³ CONCINA, Daniel, *Teología cristiana*... vol. 1, lib. III, disert. VIII, cap. II, p. 195.

²³⁴ GUIJARRO, Francisco, *Buen uso de la teología moral según la doctrina y espíritu de la Iglesia*, 3 vols., Oficina de Don Benito Monfort, Valencia, vol. 3, 1793, (1791), p. 239.

ha de advertir que es lícita cuando sólo se prenuncian efectos naturales como lluvias, serenidades borrascas etc.”.²³⁵ Daniel Concina, especificando aún más si cabe la definición conceptual anterior afirmó: “adivinación es un anuncio de las cosas futuras. Las causas unas son naturales y necesarias, que necesariamente producen sus efectos (...). La predicción de los futuros por divina revelación se llama *profecía*. La predicción de los futuros en fuerza de causas naturales se llama adivinación natural (...)”.²³⁶ Fray Diego González Mateo (siglo XVIII)²³⁷ y fray Miguel de San Antonio (siglo XVIII)²³⁸ también reflexionaron en este mismo sentido acerca de dicha distinción.

La tercera especie que determinaron los moralistas como legítima, fue la astrología natural y ciertos modos de la judiciaria. Aunque sobre ello trataremos más adelante, apuntaremos algunas de las conceptualizaciones que realizaron durante el desarrollo de sus discursos. Fray Sebastián Oliver en 1705, después de definir el concepto de “astrología”, pasó a establecer sus subtipos. Éste fue uno de los moralistas que detalló la sutil frontera entre la astrología judiciaria lícita y la no permitida, advirtiéndolo del peligro de pecar ante un inadecuado uso de la misma. “(...) las cosas necesarias bien se pueden saber conjeturalmente por la astrología que se llama natural, la cual ayuda a medicina, agricultura, navegación, aguas, serenidades etc., pero poner demasiado acento a tal licencia sería temeridad (...)”²³⁹. Posteriormente subdividió la astrología judiciaria perniciosa en cuatro partes: revelaciones, natividades, interrogaciones y elecciones. Hasta el momento, esta clasificación tan concreta no había sido muy común entre el resto de moralistas.

En 1750 fray Juan Bautista Galbis (s. XVIII) incidió, como todos los moralistas de la época, en la importancia de la intencionalidad de la práctica. Si la intención era conocer sucesos pertenecientes al libre albedrío y a la voluntad divina, dicha astrología judiciaria era ilícita. Por el contrario afirmó que “no es ilícita la astrología natural, con la cual se conocen y anuncian con certeza los eclipses y probablemente las lluvias, serenidades, vientos, enfermedades..., aunque algunas veces, por algún impedimento, no suceda

²³⁵ FERRER, Vicente, *Suma moral para examen de curas...* trat. X, p. 298.

²³⁶ CONCINA, Daniel, *Teología cristiana...* vol. 1, lib. III, disert. VIII, cap. II, p. 193.

²³⁷ GONZÁLEZ MATEO, Diego, *Suma moral en que se da instrucción sólida...* vol. 1, p. 175.

²³⁸ SAN ANTONIO, Miguel de, *Promptuario de toda la teología moral...* p. 369.

²³⁹ OLIVER, Sebastián, *Ejercicio de confesores...* vol. 1, trat. I, quest. II, art. IV, pp. 54 y 56.

como se pronosticó”²⁴⁰. Estas ideas las remató, al igual que hizo Diego González Mateo, recordando la prohibición bajo la bula papal de Sixto V (1521-1590) de la astrología judiciaria (sin las excepciones expuestas) y la conformación que posteriormente realizó Urbano VIII (1568-1644), (dato que no todos los moralistas incluyeron, pero que reforzaba aún más las restricciones dadas).

En 1765 Diego González Mateo, sin concretar como bien hicieran otros teólogos españoles, definió qué se debía entender por astrología judiciaria y el pecado de quien incurría en ella.

“Astrología judiciaria es la que se hace por el sitio, movimiento y posición de los astros y planetas, prediciendo o adivinando los futuros que penden del libre albedrío o voluntad humana. (...) Es pues prohibida la astrología judiciaria, (...) aunque la predicción no sea con seguridad, sino precisamente queriendo tenga alguna probabilidad (...)”²⁴¹

Concluyó estas reflexiones con el argumento, clave e indiscutible para el creyente, que había utilizado Galbis. Aludió a la bula emitida por el papa Sixto V que condenaba estas prácticas. Si los argumentos morales no habían resultado suficientes, la orden papal no dejaba lugar a dudas. Las mismas teorizaciones sobre la diferencia entre ambos tipos de astrología fueron las adoptadas por otros religiosos como fray Vicente Ferrer (1675-1738)²⁴², Francisco Lárraga (1671-1724),²⁴³ Miguel de san Antonio (s. XVIII)²⁴⁴ o el padre Feijoo (1676-1764)²⁴⁵.

Además de estos tres tipos de prácticas mágicas permitidas, los teólogos que quizá dedicaron más espacio a desarrollar el pecado de superstición en sus tratados, especificaron algunas otras prácticas adicionales que podían entrar dentro de la carta de usos lícitos. Vicente Ferrer sostuvo que la adivinación por medio de “las voces y movimientos de las aves y otros animales se ha de advertir que es lícita, cuando sólo se pronuncian efectos naturales como lluvias, serenidades, borrascas etc.”²⁴⁶ Adjudicó los

²⁴⁰ BAUTISTA GALBIS, Juan, *Suma moral, para examen de curas, confesores y predicadores, en que a la luz del sol de las escuelas de Santo Tomás se desvanecen los perniciosos extremos de laxedad y rigor, y se manifiesta el apresable medio y camino real de la verdad*, Nicolás Joseph Villargordo y Alcaraz, Alicante, 1750, trat. XXII, cap. XVIII, pp. 87 y 88.

²⁴¹ GONZÁLEZ MATEO, Diego, *Suma moral en que se da instrucción sólida...* vol. 1, p. 172;

²⁴² FERRER, Vicente, *Suma moral para examen de curas...* trat. X, p. 298.

²⁴³ LÁRRAGA, Francisco, *Promptuario de la Teología moral...* trat. XII, cap. III, p. 433

²⁴⁴ SAN ANTONIO, Miguel de, *Promptuario de toda la teología moral...* p. 149.

²⁴⁵ PÉREZ FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito, *Teatro Crítico Universal...* t. 2, p. 71.

²⁴⁶ FERRER, Vicente, *Suma moral para examen de curas...* trat. X, p. 298.

mismos valores a la *chyromancia*, *physionomia* y *metoscopia*, para establecer predicciones sobre el temperamento o la robustez o flaqueza del cuerpo a partir de la complexión física, las rayas de las manos o el rostro. De cualquier otro modo sería ilícito. Posteriormente, en su clasificación de los tres géneros de suertes que reconocía en su *Suma moral*, sobre una de ellas, la divisoria, estimó: “no son malas, antes bien muchas veces son buenas y útiles”²⁴⁷ e incluía la posibilidad de actuar sin pecar en el caso de la suerte consultoria si “se busca lo que debe hacerse en materia ardua y dudosa (...) en caso de necesidad grave (...) como se hagan con la debida reverencia a Dios (...)”²⁴⁸.

Similares comentarios realizaron Miguel de San Antonio,²⁴⁹ Marcos Lozano,²⁵⁰ Juan Bautista Galbis²⁵¹ y Sebastián Oliver al dictaminar que es superstición adivinar por las voces de las aves, cantares, por señales de los animales sacrificados etc. “No obstante esto, bien se pueden adivinar probablemente algunas cosas naturales como las lluvias, tormentas, vientos etc. y esto no lo prohíben los derechos.”²⁵² Finalmente, la adivinación por sueños también podía darse según distintas naturalezas y así lo sostuvo Vicente Ferrer o Juan Bautista Galbis²⁵³. Los sueños podían ser provocados por los demonios, por Dios y por causas naturales. En este último caso, tomarlos en consideración era lícito “porque la disposición interior de los humores o exterior de los astros, suelen causar en la fantasía movimientos o sueños conformes a tales disposiciones”²⁵⁴. Todas estas informaciones transmitidas a través de los promptuarios, tratados y sumas de confesión, nos aportan riquísimos datos clasificatorios de la época. Escogiendo los conceptos comunes, junto con la adición de particularismos propios de aquellos autores que detallaron más sus exposiciones, obtenemos como resultado una carta de prácticas lícitas e ilícitas que representaron los conocimientos morales vigentes durante el siglo XVIII español.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 299.

²⁴⁸ *Ibidem*. Las mismas consideraciones aparecen también en GUIJARRO, FRANCISCO, *Buen uso de la teología moral...* vol. 3, p. 236.

²⁴⁹ SAN ANTONIO, Miguel de, *Promptuario de toda la teología moral...* p. 149.

²⁵⁰ LOZANO, Marcos, *Adicionario al promptuario de teología moral de Lárraga*, imprenta de los herederos de Francisco del Hierro, Madrid, 1737, trat. XXVII, p. 223.

²⁵¹ BAUTISTA GALBIS, Juan, *Suma moral para examen de curas...* trat. XXII, cap. XVIII, p. 88.

²⁵² OLIVER, Sebastián, *Ejercicio de confesores...* vol. 1, trat. I, quest. II, art. IV, p. 57.

²⁵³ BAUTISTA GALBIS, Juan, *Suma mora para examen de curas...*trat. XXII, cap. XVIII, p. 87.

²⁵⁴ FERRER, Vicente, *Suma moral para examen de curas...* trat. X, p. 297.

PRÁCTICAS MÁGICAS LÍCITAS (S. XVIII) ²⁵⁵
Magia natural
Astrología natural
Suertes divisorias

Tabla 2: Prácticas mágicas lícitas del siglo XVIII

PRÁCTICAS MÁGICAS ILÍCITAS (S. XVIII) ²⁵⁶		
Adivinación por apariciones	Adivinación por señales en los lomos de los animales	Adivinación mediante el fuego
Necromancia (personas fallecidas)	Adivinación mediante personas (pitones)	Suertes adivinatorias de sucesos ocultos (la respuesta se espera del demonio)
Geomancia	Hidromancia	Arte notoria
Arte sanatoria	Omen (adivinación por palabras de los hombres pronunciadas inadvertidamente)	Observancia de sucesos futuros
	Aeromancia	

Tabla 3: Prácticas mágicas ilícitas del siglo XVIII.

²⁵⁵ Tabla de elaboración propia.

²⁵⁶ Tabla de elaboración propia. Aunque se clasifican como ilícitas, no existen comentarios específicos al respecto, por lo que podemos presuponer que si se llevasen a cabo tratando cuestiones relacionadas con los efectos naturales, podrían considerarse lícitas en ese caso. (Piénsese en la aeromancia, piromancia...)

PRÁCTICAS MÁGICAS LÍCITAS/ILÍCITAS SEGÚN INTENCIÓN Y AUTOR (S. XVIII) ²⁵⁷			
AUTOR	PRAXIS	LÍCITA	ILÍCITA
Feijoo, Miguel de San Antonio, Francisco Lárraga, Vicente Ferrer, Diego de San Mateo, Sebastián Oliver, Juan Bautista Galbis	Astrología judiciaria	Cuestiones de navegación, agricultura, salud, clima etc.	Sucesos pertenecientes al libre albedrío y la voluntad divina
Miguel de San Antonio, Vicente Ferrer, Marcos Lozano, Sebastián Oliver, Juan Bautista Galbis	Augurio (adivinación por el graznido de las aves)	Cuestiones relacionadas con efectos naturales (lluvias, borrascas...)	Sucesos pertenecientes al libre albedrío y la voluntad divina
Vicente Ferrer	Quiromancia (adivinación según las rayas de la mano)	Adivinar el temperamento, robustez o flaqueza del cuerpo de una persona	Otra intención
Vicente Ferrer	Fisionomía (adivinación según la complexión del cuerpo)	Adivinar el temperamento, robustez o flaqueza del cuerpo de una persona	Otra intención
Vicente Ferrer	Metoscopia (adivinación según el rostro)	Adivinar el temperamento, robustez o flaqueza del cuerpo de una persona	Otra intención
Vicente Ferrer	Suerte consultoria (la respuesta se espera de Dios)	Sobre una materia ardua, dudosa, de grave necesidad y con la debida reverencia a Dios	Para el resto de casos
Vicente Ferrer y Juan Bautista Galbis	Adivinación por sueños	Provocados por casusas naturales	Provocados por los demonios o por Dios
Miguel de San Antonio, Marcos Lozano, Sebastián Oliver, Juan Bautista Galbis	Adivinación por las señales de los animales sacrificados	Para conocer efectos naturales y necesarios	Otra intención
Miguel de San Antonio, Vicente Ferrer, Diego González mateo, Daniel Concina	Predicción del futuro	Por causas naturales y necesarias (denominada adivinación natural)	Para conocer sucesos ocultos referentes al libre albedrío del hombre

Tabla 4: Prácticas mágicas lícitas/ilícitas según intención y autor en el siglo XVIII

Como contrapunto, fray Benito Jerónimo Feijoo analizó las distintas prácticas mágicas pormenorizadamente, argumentando todas aquellas contradicciones que encerraban. Trató de demostrar su incoherencia y de despertar al pueblo, cuyo mayor problema era la ignorancia que le llevaba a caer en el pecado. A lo largo de distintos discursos trató los tipos de artes adivinatorias, la astrología judiciaria o el debate sobre la observación

²⁵⁷ Tabla de elaboración propia.

de los cometas.²⁵⁸ Recopiló y analizó a aquellos personajes consedirados como portentosos magos desde la antigüedad. Especificó la existencia de hasta cuarenta tipos de adivinación que podían darse en el mundo conocido, atendiendo a casi cualquier objeto. Nombres, números, trasposición de letras en las palabras, higos, cebollas, queso, cabras, cosas que se encuentran por casualidad, interpretación de la voz, anillos, peces etc., casi cualquier cosa era propicia para desvelar el futuro, el pasado o el presente. Incluso existía la adivinación según la cabeza de un asno. La dura crítica que ejerció Feijoo no sólo ante este tipo de prácticas en sí, sino sobre la creencia en su eficacia, puso de manifiesto su absoluta contraposición a cualquier tipo de signo o acto supersticioso. Como extirpador de los errores comunes, no entró en la espinosa tarea de matizar los buenos y peligrosos usos de lo mágico,²⁵⁹ que por el contrario sí hicieron otros moralistas de la época. Su reproche, completo e inagotable a lo supersticioso, se mantuvo tan firme que sus ideas no fueron aceptadas inicialmente, desatando rechazos e impugnaciones a su obra. Es por ello que Feijoo se diferenció del resto de moralistas que hemos tenido ocasión de analizar, así como de aquéllos que ni siquiera se hicieron eco en sus obras del problema de las artes mágicas. Su capacidad analítica, casi visionaria, se desmarcó del ritmo intelectual perceptible en España hasta el momento.

Más allá de estas disertaciones, podríamos afirmar que varios cambios se produjeron de los siglos XVI y XVII hasta el XVIII. El primero de ellos fue la nueva atención prestada a prácticas, que habían existido previamente pero que quizá no se consideraron peligrosas, ni llamaron la atención de los teólogos. En segundo lugar, el afán definitorio y clasificatorio quedó reflejado en casi todas las obras que trataron sobre el tema, como respuesta a una necesidad de la época de homogeneizar y catalogar las prácticas ilícitas en el territorio español. En tercer lugar, pareció existir un común acuerdo sobre el origen de estas desviaciones de la ortodoxia religiosa: la superstición como un exceso religioso. No hubo género de dudas al considerarla como el pecado origen del que dependían el resto de categorías mágicas. Y finalmente, la convicción eclesiástica de que se habían transmitido creencias y prácticas paganas a lo largo de los siglos, pudo impulsar a los teólogos a fundamentar la clasificación supersticiosa en los orígenes

²⁵⁸ FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito J., *Teatro Crítico Universal...* t. 1, discurso VIII, “Astrología judiciaria y los almanaques”; t. II discurso III “Artes adivinatorias”, pp. 70-90, discurso V “Del uso de la mágica” pp. 119-167, t. III, discurso I “Saludadores”, pp. 1-18, discurso V “Vara divinatoria y zahories”, pp. 87-100.

²⁵⁹ A excepción de la astrología judiciaria, como hemos incluido en la tabla.

clásicos. Frente a este enraizado cuerpo teórico de lo supersticioso, las novedades se incluyeron en el modo de hacerle frente.

La cuestión de la brujería apenas quedó reflejada en las teorizaciones y nunca participó del sistema clasificatorio que trazaron, por lo que podemos suponer que no representó para España un peligro en esta época. Por otra parte, tan amplia sistematización no implicaba que todas las tipologías descritas se llevaran a cabo cotidianamente. Ésta es precisamente una de las ausencias de los tratados, la reflexión acerca del calado que estas prácticas tenía en el territorio español. Los moralistas no gustaron de especificar qué clase de superstición fue más frecuente, o en qué zonas se llevaron a cabo con mayor asiduidad. Su interés pareció concentrarse en la elaboración de un cuerpo teórico, sintético, que estimase las limitaciones entre los distintos tipos existentes, necesario teniendo en cuenta que estaban presentes ya en el siglo XVI y XVII, y que no habían podido ser reprimidos. Quizá el problema radicaba en el desconocimiento de la sociedad de qué actividades eran lícitas y cuáles no estaban permitidas. La ausencia de una limitación teórica esclarecedora entre los propios religiosos, pudo haber contribuido al desconcierto popular, desembocando en un uso indiferente e inconsciente de las mismas. Esta problemática pudo motivar a los teólogos a enfocar sus esfuerzos en la clasificación tipológica de la magia, así como de su uso lícito e ilícito, esperando así contribuir a la eliminación de la confusa conciencia popular y ayudar a erradicar el problema supersticioso, que se mantenía vigente aún en el siglo XVIII.

III.2.4 MEDICINA Y SUPERSTICIÓN: LA DIATRIBA EN EL DISCURSO ENTRE LO POPULAR Y LO OFICIAL.

III.2.4.1 UNA POLÉMICA FORMA DE ADIVINACIÓN: LA ASTROLOGÍA

La práctica de la adivinación era una actividad prohibida en el seno de la Iglesia desde los inicios del cristianismo. Sus supuestos hallazgos estaban vinculados con la intercesión de los demonios. Según el dogma teológico, estos demonios invocados podían acceder a fragmentos futuros mediante conjeturas basadas en sus propias percepciones, que posteriormente comunicaban en los rituales de adivinación. Durante la Edad Media, la riquísima clasificación de las formas de adivinación se mantuvo fiel a

la establecida en el mundo clásico²⁶⁰. Incluso, dicha clasificación se perpetuó hasta bien entrado el siglo XVII, más allá de que todas las prácticas descritas se diesen o no en la vida cotidiana²⁶¹.

III.2.4.1.1 *El interés eclesiástico por la astrología*

El cuerpo religioso en todos sus estamentos se sintió enormemente atraído por los conocimientos en astrología. En cuanto a su contenido, ésta era entendida como el arte o la ciencia encargada del estudio en un plano teórico y práctico de la influencia de los astros sobre la Tierra. En el plano práctico tenía como principal uso establecer pronósticos,²⁶² mientras que en el teórico la actividad era mucho más diversa. Algunas de sus aplicaciones fueron conocer la naturaleza de un planeta, los signos zodiacales o las casas astrológicas, o bien, aspectos puramente teóricos como la explicación del proceso de influencia de los astros en los seres vivos.²⁶³ En cuanto a la terminología, durante los siglos XVI y XVII “astronomía” y “astrología” fueron utilizados como sinónimos, aunque en la práctica el término más usado era el segundo²⁶⁴.

La fascinación de la jerarquía eclesiástica no perseguía otro fin que descubrir el lugar del hombre en el universo, constituyéndose los astros como un elemento de unión entre el cielo y la tierra²⁶⁵. A pesar de parecer contrario a la ortodoxia católica, la astrología fue un conocimiento difícil de ignorar, al menos por completo. El universo había sido creado en relación con un orden divino y el conocimiento de los astros era un elemento esencial para comprenderlo. La actividad religiosa cotidiana trató no sólo de respetarlo, sino de adquirir la perfección natural y expresarla en sus actuaciones. Con tal fin las órdenes, congregaciones y los propios actos religiosos se organizaban en torno a unas reglas, periodos y ritmos. Para marcarlos recurrieron a la observación del cielo, no

²⁶⁰ Un buen análisis sobre la problemática de las prácticas de adivinación en Europa: BOUTEILLER, Marcelle, *Sorciers et jeteurs de sort*, Plon, París, 1958; SHALLMANN, Jean-Michele, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI siècle*, Aubier, París, 1986.

²⁶¹ GELABERTÓ, Martí, *La palabra del predicador...* p. 288.

²⁶² “Pronóstico de un astrólogo a Felipe IV y aprobación del padre Agustín de Castro y otros teólogos en abril de 1657”. BRITISH LIBRARY, Ms, Egerton 349, fol. 209r; “Pronóstico de lo que ha de suceder este presente año en el mes de diciembre de 1664”, BRITISH LIBRARY, Ms, Egerton 567, fol. 84r.

²⁶³ “Discurso que algunos autores hicieron del cometa que apareció en el horizonte de España en 6 de marzo de 1660”. BRITISH LIBRARY, Ms, Egerton 2080, fol. 339r.

²⁶⁴ GALECH AMILLANO, Jesús María, *Astrología y medicina para todos los públicos: las polémicas entre Benito Feijoo, Diego de Torres y Martín Martínez y la popularización de la ciencia en la España de principios del siglo XVIII*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2010, p. 53.

²⁶⁵ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, *El tiempo y los astros. Arte, ciencia y religión en la alta Edad Media*, Universidad de Murcia, Murcia, 2001, p. 145.

interesándose por la disciplina en sí, sino por dos objetivos prácticos: establecer un orden natural religioso y determinar las fechas litúrgicas²⁶⁶.

La astrología era uno de los conocimientos que había heredado una mayor aportación de la antigüedad griega²⁶⁷. La progresiva conquista del imperio romano no afectó a la lengua utilizada en los textos científicos, que siguió siendo el griego. Inicialmente no se llevaron a cabo traducciones sistemáticas al latín de estos tratados de astrología, integrados en su cultura. Cuando comenzó a fracturarse el imperio occidental, las obras escritas en latín no eran demasiadas y tampoco de gran importancia. El manual de Ptolomeo²⁶⁸, quizá la obra astronómica más importante, no había sido suficientemente difundida en las escuelas y en los monasterios²⁶⁹. Sin embargo, destacables fueron las figuras de Macrobio (último cuarto del siglo IV d.C.) y Calcidio (s. IV d.C.), que realizaron aportaciones muy interesantes con algunas de sus traducciones. W. H. Stahl afirmó sobre Marciano Capella (s. V d.C.), Macrobio y Calcidio:

“(…) los tres llegaron a ser autoridades en la ciencia medieval a causa de que era necesario cierto conocimiento de las astronomía para calcular fechas en los calendarios religiosos, y porque los calendarios civiles se hallaban en un estado de confusión prácticamente insoluble, variando de un país a otro (...)”²⁷⁰

Por su parte, los conocimientos de griego y hebreo, junto con el latín de San Isidoro de Sevilla, le concedieron una maestría que le llevó a ser considerado como uno de los primeros “comentadores” de los conocimientos astrológicos.²⁷¹ Junto a éste destacaron Marciano Capella, así como la *Historia natural* de Plinio (77 d.C.), que poseía partes muy ricas en este tipo de materia. La obra *De temporum ratione* (725 d.C.) de San Beda en Venerable (672-735 d.C.) fue la que estableció los fundamentos básicos sobre el ámbito astronómico, para realizar un adecuado cómputo eclesiástico. No obstante, haciendo balance, los manuscritos conservados en la alta Edad Media, tanto heredados

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 74.

²⁶⁷ Algunas de las más destacadas personalidades que dedicaron sus estudios a la astronomía fueron Anaximandro, Aristóteles, Aristarco de Samos, Cleómedes, Eratóstenes, Euctemón, Eudoxo, Filipo de Opunte, Heráclides Pónico, Hesíodo, Hiparco de Nicea, Hipatia, Pitágoras, Seleuco de Seleucia, Tales de Mileto, Timócares de Alejandría entre otros.

²⁶⁸ PTOLOMEO, Claudio, *Almagesto sobre las medidas de las líneas rectas*, Maxtor, Valladolid, 2003. Aunque dicha obra fue escrita en el siglo II d.C., la conservamos tras la primera traducción al castellano en 1175 de la versión árabe de la misma.

²⁶⁹ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, *El tiempo y los astros...*p. 31.

²⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 34.

²⁷¹ APARICIO JUAN, Antonio y SALVADOR VENTURA, Francisco José, “Astronomía y astrología en Isidoro de Sevilla” en *Florentia Iliberritana: Revista de Estudios de Antigüedad Clásica*, 6, (1995), pp. 55-60.

de tiempos pasados como elaborados en dicho momento, no realizaron demasiadas aportaciones. Aunque algunos se ilustraron con diagramas, realmente había una ausencia de un verdadero desarrollo del género astrológico y cosmográfico. Las obras recogidas solían tener un carácter puramente descriptivo. Esta circunstancia facilitó una exposición de los avances producidos en la época clásica, aunque no mucho más al respecto. A partir del siglo VII, el desarrollo de la problemática con el establecimiento de las fechas anuales relacionadas con la pascua hizo surgir un nuevo género, el *cómputus*,²⁷² que no encontró dificultades para abrirse camino, especialmente en la época de Carlomagno.

El periodo carolingio fue una etapa clave en la recuperación de los saberes astrológicos, debido al interés suscitado por la recopilación de los conocimientos de la cultura clásica. Entre tales saberes se situó la astronomía, lo que dio lugar a la proliferación de textos basados en estos contenidos. Hasta el siglo XII y XIII, cuando se produjo la traducción de muchos de los tratados de astrología árabes,²⁷³ estos manuscritos astrológicos carolingios fueron los textos dominantes en Europa occidental. En esta época la educación estaba asignada al orden religioso, encargado de transmitir las enseñanzas de salmos, escritura, gramática, cánticos así como el contenido de libros cuidadosamente editados. Junto a todas estas erudiciones, el *computus* también era enseñado en las escuelas, sin embargo, si acudimos a la *Admonitio generalis*, promulgada en el año 789, Carlomagno (742-814 dC.) ordenó la impartición de una serie de enseñanzas sin realizar mención alguna sobre la astrología.²⁷⁴ La cuestión de la legislación de la misma era muy delicada y muestra de ello fue el hecho de que a pesar de no estar incluido, el cómputo sí era impartido como una enseñanza obligatoria en los monasterios. Un ejemplo muy ilustrativo lo encontramos en un monje irlandés, que reflejó de manera anónima en su obra titulada *Diálogo sobre el cómputo* los saberes que consideraba esenciales para los clérigos. En sus reflexiones estimó la relación entre el cómputo y la astronomía.

“Existen cuatro cosas que resultan necesarias para la Iglesia de Dios: las Sagradas Escrituras, en las que el porvenir es descrito y narrado con antelación: la historia,

²⁷² LÓPEZ PIÑERO, José María, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Labor Universitaria, Barcelona, 1979, p. 193.

²⁷³ A lo largo del siglo XII comenzaron a valorarse en el mundo hispánico las maravillosas obras de origen árabe en nuestro poder. Estos textos astrológicos comenzaron a recibir progresivamente una importancia notoria y se inició una eclosión de traducciones.

²⁷⁴ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, *El tiempo y los astros...* pp. 23-25.

en las que son narradas las historias; el *númerus*,²⁷⁵ a través del cual designamos las fiestas sagradas y las cosas que sucederán en el futuro; y la gramática, por la cual la ciencia de las palabras es comprendida.²⁷⁶

Cabría preguntarse entonces cuál fue el interés de la Iglesia en aprender ciertas dotes obligadas sobre astrología, si ésta podía ser tildada de vana observancia. Las razones eran puramente prácticas. La primera de ellas fue un interés por cubrir las necesidades cotidianas del culto litúrgico y los momentos de oración (oración nocturna, las horas previas al alba etc.), y posteriormente se extendió a las celebraciones litúrgicas anuales. En estas observaciones no sólo interesó la posición del sol y el ciclo lunar²⁷⁷, la situación de determinadas constelaciones fue utilizada con el paso del tiempo para establecer otras fechas importantes²⁷⁸. Determinados monasterios actuaron incluso a modo de observatorios, y realizaron un seguimiento del emplazamiento de algunas constelaciones para determinar la llegada de tales fechas²⁷⁹. Por otra parte una segunda razón fue la predicción de ciertos acontecimientos venideros. Esta otra razón práctica llevó a no pocos religiosos a transgredir la línea de lo lícito, y acabaron siendo procesados por el Santo Tribunal.

Como resultado de todo un conjunto de problemas relativos al cómputo eclesiástico de las fechas litúrgicas, se celebró en el año 809 una reunión bajo la orden de Carlomagno. El resultado más inmediato fue una “enciclopedia” de cómputo,²⁸⁰ que recogía la solución a muchas de las necesidades de la Iglesia en la cuestión de la medición del tiempo. Esta “enciclopedia” contaba con una colección de reglas de cómputo, una serie de instrucciones para interpretar algunos textos antiguos, unas tablas sobre el ciclo lunar relacionadas con el periodo de pascua etc. Este material tan específico trató de homogeneizar la organización litúrgica. Para este fin, los monasterios debían contar con

²⁷⁵ *Numerus* y *computus* fueron usados como sinónimo en la época, o al menos se identificaron con las mismas funciones. El término “astrología” y “astronomía” hacían referencia a un mismo conocimiento, sin embargo, el término astronomía apenas fue utilizado en la época.

²⁷⁶ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, *El tiempo y los astros...* p. 26.

²⁷⁷ Había algunas tablas que incluso señalaban en qué signo del zodiaco se encontraba la luna en determinados días.

²⁷⁸ San Isidoro de Sevilla realizó una clasificación de la astrología en dos tipos, astrología natural y supersticiosa, con la intención de justificar la recuperación de la primera. Las traducciones de textos árabes y el interés religioso por absorber conocimientos quedaron así justificadas. Véase: FONTAINE, Jacques, “Isidore de Séville et l’astrologie”, en *Revue des Etudes Latines*, XXXI (1953), pp. 271-300.

²⁷⁹ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, *El tiempo y los astros...* p. 78.

²⁸⁰ BNE, Mss/ 3307. En este manuscrito se puede consultar toda una compilación medieval de tratados de cómputo y astronomía. Hay una versión introducida y anotada por: MONTERO CARTELLE, Enrique, *Códice de Metz: una compilación medieval de cómputo y astronomía*, Testimonio, Madrid, 1994. (Decorado con 42 representaciones figuradas de las constelaciones, dibujadas a pluma)

material suficiente como para determinar correctamente la fecha anual de la pascua cristiana²⁸¹. Los tratados de cálculos que solían custodiar contaban con ilustraciones, tablas, mapas celestes, representaciones de los signos del zodiaco e incluso esquemas planetarios. Sea como fuere, este interés personal de Carlomagno junto con el de la Iglesia por llevar a cabo un adecuado cálculo de la pascua, favoreció que se retomase y continuase con el estudio y desarrollo de la astrología, heredada de la época clásica²⁸².

Hacia finales de la Edad Media, el cálculo y la astrología se movían en España entre el binomio *ars/scientia*. El *numerus* se utilizó en general como instrumento pedagógico de la *scientia astrorum*, aunque la finalidad real para la Iglesia era fijar las fechas movibles del calendario. La abundancia de tratados y obras sobre el cálculo que vieron la luz en época posterior al dominio carolingio²⁸³ inducen a pensar que el problema del cálculo anual de las fechas litúrgicas no se resolvió, o bien que surgieron otros problemas relacionados²⁸⁴. Pero éstas no fueron las únicas medidas adoptadas por la Iglesia, sobre todo si tenemos en cuenta que la mayoría de las prácticas astrológicas no estuvieron relacionadas con la cultura de élite. La cultura popular hizo uso de ellas a través de los lunarios, que estuvieron vigentes hasta el siglo XVIII²⁸⁵. Este tipo de obras estuvo

²⁸¹ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, *El tiempo y los astros...* p. 29.

²⁸² Astrología y astronomía se usaron como sinónimos. Un catálogo de los manuscritos sobre astrología está recogido en: MCGURK, Patrick, "Carolingian astrological manuscripts" en GIBSON, Margaret, NELSON Janet L. (eds.), *Charles the Bald: court and kingdom*, Internacional Series, Oxford, 1981, pp. 317-332.

²⁸³ Algunas destacables son: BNE, Mss/9605, *Tratados varios del cálculo eclesiástico*. Contiene: *De compoto lunae, Helperic de Grandual* (ff. 1-10v). *De mensuris et ponderibus* (ff. 10v-11v.). *Tractatus de circulo* (ff. 12-13v). *Decretale aeditum ab urbe Roma de recipiendis sive non recipiendis auctoribus, Gelasio, Papa* (ff. 13v-15). *De annos eorum qui cum Christo rexurserunt* (f. 15). Tabla (f.16). Versos latinos, algunos de Beda el Venerable (ff. 17.18v). *Computatio graecorum sive latinorum* (ff. 19-26v). Calendario eclesiástico (ff. 27v-37v). Tablas de años solares y lunares (ff. 38-49) (ff. 38-49). *Lunus compoti venerabilis Bedae presbiteri* (ff. 48v-56v). Tratado del cálculo (ff. 57-72v). *De ratione temporum vel de compoto annali* (ff. 73-103). *Claudii de sex aetatibus* (ff. 104-112). Noticia del caballero aquitano *Victorinus*, autor de cierto cálculo (f. 112). *Claudius iterum Adoni presbitero sermonem dirigit in Christo* (ff. 113-117v). MERA, Pablo de, *Tratado del cálculo general de los tiempos conforme a la nueva reformation, necesario para los eclesiásticos y regulares: con cien tablas centésimas y la restauración del áureo número. Con otras tablas*, Compañía, Madrid, 1614; Mss 20062/27, RODRÍGUEZ CAMPOMANES, Pedro, *Tratado del cálculo y calendario eclesiástico antiguo de la Iglesia de España copiado fielmente de los Códices Vigilano y Emiliano que se guardan en la biblioteca de San Lorenzo el Real*, 1701.

²⁸⁴ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, *El tiempo y los astros...* p. 36.

²⁸⁵ LI, Andrés de, *Repertorio de los tiempos. Bernat de Granollachs. Lunarium ab anno 1492 1550 (en castellano) Sumario de Astrología*, Pablo Hurus, Zaragoza, 1492; del mismo *Repertorio de los tiempos: el mas copioso que hasta ahora se ha impreso: con el lunario y las fiestas movibles perpetuamente y otras cosas dignas de memoria*, casa de Dominico de Robertis, Sevilla, 1542 (contiene tablas intercaladas en el texto de los signos zodiacales, y al final del texto del calendario lunar y de las fiestas móviles del año); CORTÉS Jerónimo, *Lunario nuevo, perpetuo, y general, y pronóstico de los tiempos, universal. Contiene admirables y varios secretos de naturaleza, con algunas elecciones de medicina, navegación y agricultura y un regimiento de sanidad muy curioso, sin otras cosas de consideración y provecho, con los*

vinculado con las predicciones de la salud, la agricultura, la navegación, cuestiones meteorológicas y el calendario civil/eclesiástico, y se basaban en la observación del ciclo lunar.

La insistencia en atraer a los no creyentes y desviados fue lo que llevó a la Iglesia a desarrollar unas técnicas de aproximación, basadas en el conocimiento de las prácticas y creencias populares²⁸⁶, entre ellas los lunarios. Los individuos no convertidos, o bien que realizaban un culto indebido, pecaban por ignorancia (o no) y el catolicismo estaba dispuesto a ilustrarlos, aunque para ello primero debía ganarse su confianza. Derribar a los ídolos naturales (árboles, fuentes, rocas) y atraer a los fieles a la adecuada adoración, obligó a la Iglesia a acercarse a algunas de las creencias paganas instauradas por la cultura árabe. Se trataba, en definitiva, de aproximarse a las formas de religiosidad popular vinculadas con el mundo mágico. Una vez iniciada la estrategia de atracción, el problema residió en la segunda parte: suprimirlas²⁸⁷.

Para argumentar la aceptación del estudio y observación astrológica, así como el acercamiento a las prácticas populares (siendo una praxis antidogmática en apariencia), se estableció una conciliación equilibrada entre astrología y cristianismo. La institución religiosa no sólo aceptó, sino que interiorizó la idea de que los astros podían ejercer una cierta inclinación sobre los hombres, aunque jamás una determinación. Así lo admitió Santo Tomás²⁸⁸ en el siglo XIII²⁸⁹. Por su parte, Alfonso X (1221-1284) se interesó profundamente en el estudio de los astros.²⁹⁰ Tales investigaciones estuvieron influidas por la idea aristotélica de que habían recibido un impulso de Dios, que permitía que influyesen de alguna manera en la naturaleza y actuasen como intermediarios entre Él y

señales de vientos, lluvias, terremotos, tempestades, y serenidad, en casa de Pedro Madrigal, Madrid, 1598; CEPEDA, Baltasar de, *Lunario y pronóstico general de las verdades que sucederán en el año de mil y seiscientos y diez y siete acerca de la ... concepción de la Virgen María ...*, Alonso Rodríguez Gamarra, Sevilla, 1617; LAMPIÑO, *El pronóstico más fijo y lunario general para este año de 1728. Sucesos precisos, eclipses, y juicio del año*, Imprenta de la calle de la Paz, Madrid, 1728?

²⁸⁶ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, *El tiempo y los astros...* p. 147.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 148.

²⁸⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología...*

²⁸⁹ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, *El tiempo y los astros...* p. 155

²⁹⁰ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, "Alfonso X y la tradición de la magia astral" en DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana, y MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús (coords.), *Scriptorium afonsí. De los libros de astrología a las Cántigas de Santa María*, Complutense, Madrid, 1999, pp. 83-104; del mismo, "Imágenes mágicas: la obra astromágica de Alfonso X y su difusión en la Europa bajomedieval" en RODRÍGUEZ LLOPIS, Miguel (coord.), *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1997, pp. 135-172; del mismo "Alfonso X y el *Liber razielis*: imágenes de la magia astral judía en el *scriptorium* alfonsí" en *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 74, 1, (1997), pp. 21-40.

los seres inferiores, incluido el hombre. Sabiduría y astrología constituyeron en dicha época, una misma realidad, de ahí el apodo de Alfonso X *el sabio*. La *scientia astrorum* se había convertido con el paso de las décadas en *ligamentum naturalis philosophiae et metaphisicae*²⁹¹.

Ya el siglo XVI fue un siglo heredero de la rica tradición ibérica en el ámbito de la observación astronómica, con la época de Alfonso X y Azarquiel (1029-1087) como momentos álgidos²⁹². La transición entre el siglo XV y XVI estuvo claramente influida por la herencia del judío Abraham Zacuto (1452-1510). Escribió su *Tratado de las influencias del cielo y juicio de los eclipses*²⁹³, un verdadero compendio de astrología médica, aunque su obra más importante fue *Hibbur ha-gadol*²⁹⁴ (El gran tratado o Almagesto) de 1473. Dicha obra, por su relevancia, fue traducida al castellano en 1481 por el titular de la cátedra de astrología en Salamanca, Juan de Salaya. Durante los siguientes decenios, la obra de Zacuto presentó una influencia fundamental en esta cátedra. Igual sucedió con el sevillano Alfonso de Córdoba, quién comentó las tablas de Zacuto y de Alfonso X y publicó las suyas propias en la obra *Tabule astronomice*²⁹⁵ en 1503, obteniendo gran relevancia en el territorio español y siendo reimpresas hasta en dos ocasiones²⁹⁶.

Entre los centros de difusión de los conocimientos astrológicos de la tradición española, la universidad de Salamanca fue sin duda, uno de los espacios fundamentales. Inicialmente las enseñanzas seguían los preceptos tradicionales, aunque Jerónimo Muñoz (1520-1591) introdujo algunos datos fundamentales que supusieron una crítica a dicho paradigma²⁹⁷. Su magisterio estuvo muy bien reconocido en el campo de las matemáticas, el hebreo y la astrología. Aunque no llegó a ser nombrado catedrático en Salamanca sí desempeñó la labor de encargado del “partido de astrología”. Tras su

²⁹¹ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, *El tiempo y los astros...* p. 156.

²⁹² Sobre la importancia de la astrología durante el siglo XVI y su polémica véase: CARO BAROJA, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición...* t. II, pp. 184-192.

²⁹³ ZACUT, Abraham ben Samuel, *Tratado de las influencias del cielo y juicio de los eclipses*, Escuela de Traductores de Sirventa, Alicante, 2009 (1486).

²⁹⁴ ZACUT, Abraham ben Samuel, *Almanach perpetuum exactissime nuper emēdatū omniū celi motuum: cum additionibus in eo factis tenens complementum*, Petri Liechtenstein coloniensem, Venecia, 1502.

²⁹⁵ CÓRDOBA, Alfonso de, *Tabule astronomice Elisabeth regine*, Petri Liechtensteyn, Venetijs, 1503. Esta edición está compuesta exclusivamente de tablas astrológicas salvo el prólogo. Dichas tablas fueron publicadas en honor a Isabel la Católica.

²⁹⁶ LÓPEZ PIÑERO, José María, *Ciencia y técnica en la sociedad...*p. 179.

²⁹⁷ MUÑOZ, Jerónimo, *Libro del nuevo cometa*, Valencia Cultural, Valencia, 1981 (1573).

bagaje científico continuó siendo partidario de la teoría del heliocentrismo. Sus aportaciones fueron un impulso para la nueva astronomía²⁹⁸.

En 1561 la universidad de Salamanca fue la única universidad europea que incluyó la obra de Copérnico (1473-1543) en sus estatutos²⁹⁹. La concepción del cosmos apenas había sufrido transformación respecto a la establecida por Aristóteles (384-322 aC.)³⁰⁰ y Ptolomeo (100-170 dC.)³⁰¹. Aunque en el siglo XVI ya había surgido la teoría del heliocentrismo copernicano³⁰², inicialmente no estuvo muy aceptada³⁰³, (aunque no estuvo prohibida) y no fue hasta el siglo XVII cuando se produjo una ruptura definitiva con la teoría del antropocentrismo. No obstante, en la práctica fue enseñada junto con la teoría tradicional antropocéntrica y en 1594 se creó una cátedra especialmente dirigida a esta universidad para que difundiese la teoría del heliocentrismo. Aún con todas estas medidas, la tradición escolástica impuso la teoría tradicional retrasando de este modo el avance moderno de la disciplina de la astrología. A ello hay que añadir que la élite de las letras españolas nunca apoyó la teoría del heliocentrismo. Personalidades como Miguel de Cervantes (1547-1616) o Fray Luís de León (1527-1591) permanecieron adheridos a los postulados de la teoría tradicional³⁰⁴.

Otros centros de difusión de la astronomía durante el siglo XVI y XVII fueron la de Valencia, Alcalá de Henares o Sevilla. Se impartían lecturas y enseñanzas sobre matemática, astrología, medicina y cosmografía entre otros conocimientos. Finalmente, los centros no universitarios también participaron de las novedosas formas de entender el cosmos. Entre ellos, prestaron profunda atención a estos saberes la Casa de Contratación de Sevilla (fue fundamental aprender astrología y predicciones del tiempo

²⁹⁸ LÓPEZ PIÑERO, José María, *Ciencia y técnica en la sociedad...* pp. 182-183.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 185.

³⁰⁰ Una de las mayores aportaciones a la tradición hispánica transmitidas a través de las obras árabes fue la filosofía natural de Aristóteles y la interpretación que los comentadores árabes realizaron de ella.

³⁰¹ PREAUD, Maxime, *Les astrologues à la fin du Moyen Age*, Jean-Claude Lattès, París, 1984.

³⁰² La obra principal que inmortalizó a Copérnico fue: COPÉRNICO, Nicolás, *Sobre las revoluciones de las orbes celestes*, Nacional, Madrid, 1982 (1543). También escribió la obra *Hypothesibus motuum coelestium a se constitutis commentariolus*, probablemente entre 1502-1514 según afirmó Rosén. Esta referencia astrológica no fue conocida por los eruditos de la época hasta que los manuscritos fueron hallados en el siglo XIX en las bibliotecas de Viena y Estocolmo.

³⁰³ El trabajo de ciertos cosmólogos y observadores astrónomos influyó en la elaboración de la teoría del heliocentrismo de Copérnico. Entre ellos, los más influyentes fueron: Timochares, Arquímedes, Posidonio, Menelao, Apolonio de Merga, Hiparco, Tolomeo, Almagesto, Rético, Teón, Tabit b. Qurra, Battani, Arzaquiel y Profeít Tibbón.

³⁰⁴ GELABERTÓ, Martí, *La palabra del Predicador...*p. 294.

para los marineros), la Academia de Matemáticas y el Colegio Imperial de Madrid³⁰⁵. Conscientes de los avances que se producían en el mundo universitario en materia astrológica, la Iglesia se vio inmersa en un desasosegante desencuentro. Según santo Tomás de Aquino, no era pecado realizar estudios sobre astrología para aprender sobre la influencia de los astros. Ésta estaba conciliada con la libertad humana. No obstante, a pesar de estas concesiones expuestas, la Iglesia sí mostró desde primera hora su rechazo a otra variante de la astrología, la judiciaria, que en ocasiones era enseñada en los centros universitarios junto con los contenidos lícitos.

En el Índice de libros prohibidos de 1559 se incluyeron todos los ejemplares de nigromancia y adivinación, mientras que no se recogió ninguno sobre astrología. Cinco años más tarde, las obras de astrología judiciaria se incorporaron al índice, que se hizo público tras la promulgación de la bula del 24 de marzo de 1564, a excepción de aquellos tratados sobre agricultura, medicina y navegación, que sí estaban permitidos.³⁰⁶ El Concilio de Trento emitió su prohibición a través de la bula promulgada por el papa Pío IV (1499-1565) el 24 de marzo de 1564, vigente hasta 1929.³⁰⁷

Regla 9: “Todos los libros y escritos de geomancia, hidromancia, piromancia, onomancia, quiromancia y necromancia, o que traten de brujería, venenos, augurios, protecciones o encantamientos mágicos, son totalmente rechazados. Los obispos guardarán diligentemente a las personas, contra la lectura, o la posesión de libros, tratados, o índices, de astrología judicial, o contengan presuntas predicciones de eventos, o de eventos de futuras contingencias, o de aquellas acciones que dependan de la voluntad del hombre. Pero las opiniones u observaciones de cosas naturales, como las escritas en ayuda de la navegación, agricultura y medicina, son permitidas”.³⁰⁸

Unos años más tarde, en lo que a poder político se refiere, en las cortes españolas se manifestó que parte del fracaso de muchos médicos se debía a su falta de formación en

³⁰⁵ GALECH AMILLANO, Jesús María, *Astrología y medicina para todos los públicos...* p. 62.

³⁰⁶ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 3, p. 582. PARDO TOMÁS, José, *Ciencia y censura: la Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 1991, del mismo, “Autores médicos en los Índices inquisitoriales españoles del siglo XVI”, en *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 5-6, (1985-1986), pp. 201-214; del mismo, “Obras y autores científicos en los índices inquisitoriales españoles del siglo XVI (1559-1583, 1584)” en *Estudis, Revista de Historia Moderna*, 10, (1983), pp. 235-260.

³⁰⁷ GARIBAY ALVAREZ, Jorge, “Libros prohibidos” en *México en el Tiempo. Revista de Historia y Conservación*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999, p. 34.

³⁰⁸ BNE, R.MICRO/28928, Concilio de Trento 1545-1563, *Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per patres à tridentina synodo delectos, auctoritate Sanctiss. DNP IIII, Pont Max. Comprobatus*, 1564.

temas de astrología (1570),³⁰⁹ por lo que se solicitó que fuesen incluidos dichos conocimientos como materia obligatoria para graduarse en medicina. Contradiendo las medidas políticas, en 1582 la Inquisición española prohibió la posesión de libros del mismo contenido, manifestando su propósito anti-supersticioso tres años antes de que Sixto V condenase la astrología a través de la bula de 1585.³¹⁰ Para ello envió al inquisidor de Valladolid, Juan Arrese, hacer público un edicto que condenaba la enseñanza de aquellos saberes pseudo-científicos. Tal ordenación provocó un gran revuelo. En una carta que Arrese escribió el día 20 de marzo, afirmó ser tantos los implicados con el tema de la astrología, que sería casi imposible castigarlos.³¹¹ Según sus incursiones, todos los que enseñaban astrología decían hacerlo según lo que estaba recogido en los libros permitidos. El 24 de abril volvió a escribir a la Suprema informando que muchos de los profesores de astrología enseñaban dotes de nigromancia e invocación a los demonios, especialmente Diego Pérez de Messa (1563-1632). También dejó constancia de que los profesores que se ocupaban de las predicciones astrológicas argumentaban su docencia en los estatutos de la universidad,³¹² que establecían que debía ser enseñada³¹³. Como sugerencia tras aquel tiempo valorando la situación, propuso la prohibición de la enseñanza usando los libros de que disponían, así como de la astrología judiciaria, exceptuando la materia concerniente al clima. Respecto a los indicios de magia prometió una posterior información³¹⁴.

Tras los informes recibidos por la Inquisición española, la enseñanza de la astrología fue censurada por la Suprema y publicó un índice prohibitorio en 1583 donde incluyó todos los libros de tema astrológico³¹⁵. Igualmente prohibió la realización de predicciones astrológicas sobre asuntos venideros que dependiesen del libre albedrío. Aún así, con toda esta controversia latente, la Suprema permitió el uso de la astrología judiciaria para predecir sucesos generales relacionados con el tiempo o bien las materias de navegación, agricultura y medicina³¹⁶. También admitió la consulta astrológica para

³⁰⁹ TESTER, Jim, *A history of western astrology*, The Boydell Press, New Hampshire, 1987.

³¹⁰ GELABERTÓ, Martí, *La palabra del Predicador...* p. 294; excelente estudio sobre el tema: PARDO TOMÁS, José, *Ciencia y censura...*

³¹¹ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 3, p. 580.

³¹² Consúltense las diferentes constituciones a lo largo del siglo XV-XVIII en: CLAUSTRO MAYOR DE LA UNIVERSIDAD DE VALENCIA, RUIZ TORRES, Pedro, *Bulas, Constituciones y estatutos de la Universidad de Valencia*, Antonio Bordázar de Artazu, Valencia, 1733.

³¹³ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 3, p. 581.

³¹⁴ AHN, Inquisición., leg. 3314, ff. 17-20.

³¹⁵ GALECH AMILLANO, Jesús María, *Astrología y medicina para todos los públicos...* p. 53.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 54.

conocer la inclinación de un niño al nacer y cuáles serían sus principales cualidades corporales.³¹⁷

“Otrosí, se prohíben todos los libros, tratados, cédulas, memoriales, recetas y nóminas para invocar demonios por cualquier vía y manera, (...) También se prohíben todos los libros, tratados y escritos en la parte que tratan y dan reglas, y hacen arte o ciencia para conocer por las estrellas y sus aspectos (...). Pero no por esto se prohíben las partes de la astrología que tocan al conocimiento de los tiempos y sucesos generales del mundo, ni las que enseñan por el nacimiento de cada uno a conocer sus inclinaciones, condiciones y cualidades corporales; ni lo que pertenece a la agricultura y navegación y medicina, y a las elecciones que acerca de estas cosas naturales se hacen.”³¹⁸

Tres años después de que la Inquisición española iniciara su particular lucha contra la oficialidad de la astrología, la bula de Sixto V *Caeli et Terrae*,³¹⁹ 1581, condenó de manera definitiva la astrología judiciaria (entre otros tipos de superstición). A pesar de todo ello, las constituciones de la universidad de Salamanca establecieron en 1625 que durante el segundo cuatrienio se leyese las obras de Copérnico y las *Tablas prunéticas* (1551) de Erasmus Reinhold (1511-1553) y en el tercer cuatrienio a Ptolomeo³²⁰. Este desafío fue erradicado con el proceso emprendido contra Galileo, que impidió que esta disposición se llevase a la práctica, aunque las aportaciones de Copérnico no dejaron de utilizarse como nueva técnica matemática³²¹. Tras todas estas medidas contradictorias y la pugna por hacer resurgir la presencia de la astrología en la enseñanza, hacia finales del siglo XVI e inicios del XVII se defendió en España la idea de que el heliocentrismo no era contrario a las Sagradas Escrituras. Diego de Zúñiga (1536-1598) lo propuso en 1584 afirmando que aunque hay generaciones que perecían, la tierra permanecía eternamente³²², al mismo tiempo que defendía la superioridad de la teoría copernicana frente al tradicionalismo astrológico³²³. Posteriormente, la astrología aminoraría su ritmo unas décadas. La controversia había sido demasiado prolongada y los mandatos papales eran más que definitivos. Hasta inicios del siglo XVIII no revivió la astrología

³¹⁷ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 3, p. 581.

³¹⁸ QUIROGA, Gaspar, *Index et catalogus librorum prohibitorum, mandato illustris ac reveredis, Alphonsum Gomezium*, Madrid, 1583, regla 9: fol. 4 r. y v.

³¹⁹ AHN, Inquisición, libro 1332, ff. 48-51.

³²⁰ LÓPEZ PIÑERO, José María, *Ciencia y técnica en la sociedad...* p. 186.

³²¹ Según Víctor Navarro podía ser usada como una técnica útil para la construcción de tablas y cálculos.

³²² ZÚÑIGA, Diego de, *Didaci a Stunica Eremitae Augustinai, in Iob commentaria: quibus triplex eius editio Vulgata latina, hebraea, graeca Septuaginta interpretum, nec non, chaldaea explicantur, inter se cum differre hae editiones videntur; conciliantur; praecepta vitae cum virtute colendae literaliter deducuntur*; Ioannes Rodericus, Toleti, 1584.

³²³ Para profundizar sobre la problemática de la superación de los clásicos véase: LÓPEZ PIÑERO, José María, *Ciencia y técnica en la sociedad...* pp.163-168.

un nuevo impulso. Con los avances científicos y la pausada introducción de las ideas ilustradas, la redefinición moralista permitió ampliar los campos de acción y pensamiento religioso.

III.2.4.1.2 *El impulso científico y la astrología en el siglo XVIII: una constante tensión entre lo oficial y lo popular*

A finales del siglo XVII se alzó la voz de algunos filósofos naturales y médicos que estuvieron interesados en introducir nuevos conceptos, acordes con una ciencia moderna. Fueron conocidos como los *novatores*, aunque tal denominación no implicó que formasen parte de un grupo homogéneo³²⁴. La variada naturaleza de las obras de corte astrológico que se publicaron en el siglo XVIII dio buena cuenta de la enorme herencia recibida de los siglos anteriores. El cálculo astronómico, a pesar de requerir complejas operaciones, se había convertido en una actividad relativamente fácil, ya que desde el siglo XVI se contaba con numerosas tablas astronómicas y trigonométricas. La dificultad radicaba en la correcta interpretación del material al alcance³²⁵. Aunque existían diferentes formas de llevarlas a cabo, lo que sí era común en todas era el conocimiento de la casa astral de cada planeta en el horóscopo. Cada casa tenía una relación hostil o amistosa con el resto de planetas, y cada signo del zodiaco poseía una impronta personal y estaba regido por la influencia de un determinado planeta.

Desde la época de Hipócrates de Cos (460-370 aC.) hasta el siglo XVIII a los médicos se les exigió una formación mínima en astrología para conocer estos detalles, ya que mediante la astrología se interpretaba la influencia de los astros en la Tierra y los seres que habitaran en ella. El hombre también estaba sometido a dicho influjo. Cada parte del cuerpo lo recibía a través de un signo del zodiaco, y cada una de las zonas de apertura del cuerpo, de un planeta concreto. Por su parte, la medicina astrológica de época medieval estuvo sometida al dominio de la teoría de los humores, basadas en las ideas de Hipócrates y Galeno de Pérgano (130-200 dC.), junto con la hipótesis defendida por Teofastro Paracelso (1493-1541), de la correspondencia entre micro y macrocosmos. El ser humano, en tanto que estaba formado por cuerpo y espíritu, era concebido como el nexo entre la esfera material y la inmaterial, de ahí que la Iglesia

³²⁴ GALECH AMILLANO, Jesús María, *Astrología y medicina para todos los públicos...* p. 42.

³²⁵ GENEVA Ann, *England's prophetic marline decoded: a study of the symbolic art of astrology in seventeenth century England*, tesis doctoral, State University of New York, New York, 1985.

reconociese en el Hombre una representación de las leyes que regían el universo³²⁶. Al darse esta correspondencia entre el cosmos y la Tierra, el sol se identificó con el corazón, el cielo con la cabeza y la Tierra con el bajo vientre del Hombre. Cada parte del cuerpo y las enfermedades que les correspondían, solían estar distribuidas en función del astro que le influyese. Ello facilitaba que mediante la observación se pronosticasen enfermedades, e incluso se pudiese dictaminar el desarrollo de las mismas. Incluso se consideró que las hierbas y animales con que se preparaban algunas medicinas guardaban ciertas propiedades fruto de la influencia de los astros en estos seres vivos. Un buen médico, por tanto, debía tener conocimientos sobre qué hierbas e ingredientes usar y cuándo recogerlos y elaborarlos. Estas teorías sobre la enfermedad y el cuerpo humano quedaban representadas en el denominado “hombre zodiacal”³²⁷.

A pesar de estos avances, la enseñanza universitaria había sufrido las restricciones eclesiásticas y papales. A comienzos del siglo XVIII la astrología no era uno de los conocimientos a los que las universidades les prestaban mayor atención. Dentro de las limitaciones existentes, la universidad de Valencia fue la más destacada. Mientras que Diego de Torres (1694-1770) había sido la figura más relevante en la universidad de Salamanca desempeñando la cátedra de matemáticas desde 1726, Tomás Vicente Tosca (1651-1723) fue la más representativa en la valenciana. Hacia mitad de siglo, Andrés Piquer (1711-1772) también aportó a los conocimientos valencianos un tratado³²⁸ donde vinculaba medicina y astrología. Como se denota, aunque con menor intensidad, la astrología todavía seguía en la palestra de la enseñanza en el siglo XVIII. Si se había generado tal dificultad para rechazarla o aceptarla en el mundo académico, más conflictivo resultó desarraigar estas prácticas de la vida cotidiana de la sociedad. Las habilidades astrológicas eruditas podían ser restringidas bajo mandatos eclesiásticos o monárquicos, pero la observación popular de los astros era un hecho difícilmente

³²⁶ HENRY, John, “Macrocosm/Microcosm” en FERNGREN, Gary B., (ed.), *The history of science and religion in western tradition*, Garland Publishing Inc., New York-London, 2000; NORFORD, Don Parry, “Microcosm and macrocosm in seventeenth century literature” in *Journal of the History Of the Ideas*, 38, 3, (1997), pp. 409-428.

³²⁷ GALECH AMILLANO, Jesús María, *Astrología y medicina para todos los públicos...* p. 59.

³²⁸ PIQUER Andrés, *Tratado de las calenturas*, Joseph García, Valencia, 1751. Véase sobre la figura de Piquer: TERRADA FERRANDIS, María Luz, *La anatomía microscópica en España (siglos XVII-XVIII)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1969, pp. 41-43; LÓPEZ PIÑERO, José M., “La mentalidad antisistemática en la Medicina Española del siglo XVIII. La influencia de la ‘Alte Wiener Schule’” en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 12, (1973), pp. 193-212; MAGRANER Y MARINAS, Julio, “Ensayo biográfico-bibliográfico del Dr. Andrés Piquer Arrufat” en *Solemne sesión apologética celebrada por la Facultad de Medicina de Valencia para honrar la memoria de sus antiguos catedráticos los doctores Plaza, Collado y Piquer*, Federico Doménech, Valencia, 1895, pp. 111-268.

controlable. Su erradicación dependía casi exclusivamente del efectivo adoctrinamiento ejercido sobre la conciencia del pueblo. Sólo los individuos podían enterrar tales costumbres y creencias, como muy bien llegó a percibir el padre Feijoo. La Iglesia tenía ciertos miedos ante este papel que debía jugar el individuo. El primero de ellos era que malinterpretase la distinción entre astrología natural y judiciaria. En segundo lugar, que pecase de participar en rituales de adivinaciones ilícitas, ignorando que estaban transgrediendo las limitaciones morales, por lo que no había en el pecador ni arrepentimiento ni corrección de la actitud moral. En tercer lugar, los conocimientos de astrología permitidos y aceptados por la Iglesia requerían de una previa formación para desarrollar las prácticas con exactitud (de ahí que se incluyese en los programas de formación de los clérigos y médicos), y generalmente los núcleos populares no tenían acceso a este tipo de conocimientos.

La mencionada ausencia de formación astronómica limitaba a la población a la observación del ciclo lunar y los cambios climáticos, información que usaban para predecir el comportamiento climático los siguientes meses. Alfonso Fernández de Madrigal, el Tostado (1410-1455), ya afirmó en su *Breve forma de confesión*³²⁹, que estos comportamientos se acababan convirtiendo en formas de adoración a los astros y al sol y debían ser considerados como idolatría. No obstante, mucho tuvo que ver la Iglesia en este sentido. No sólo el clero tenía permitida la observación astrológica exponiéndose como ejemplo, sino que otra de sus fiestas, la del *Corpus Christi*, invitaba al pueblo a vincular lo divino con los astros, especialmente con el sol³³⁰. Dios era representado en forma de sol y era ensalzado y portado solemnemente en procesión, lo que podía inducir a equívocos o malinterpretación de la pastoral católica. Otro tipo de prácticas populares fueron las recogidas por Benito Remigio Noydens (1630-1685) en el siglo XVII como “cabañuelas”³³¹. Durante los primeros días del mes de enero se observaban los elementos climáticos destacables (viento, temperatura, lluvias, nubosidad...) y se predecía el comportamiento climático venidero. Todo este tipo de prácticas populares le inspiraba a la Iglesia una mayor aproximación al paganismo que a

³²⁹ MADRIGAL, Alfonso de, *Breve forma de confesión. Villa mayor de Mondoñedo*, Consejería de Cultura, Dirección General de Cultura, Santiago de Compostela, 1995 (1455).

³³⁰ GELABERTÓ, Martí, *La palabra del Predicador...* p. 297.

³³¹ REMIGIO NOYDENS, Benito, *Práctica de curas y confesores y doctrina para penitentes en que con mucha erudición y singular claridad se tratan todas las materias de la teología moral*, imprenta real, Madrid, 1653. Trata sobre “la astrología judiciaria, adivinación y varias supersticiones” pp. 13-17.

la ortodoxia³³². Según su parecer, la ignorancia del pueblo les había llevado a la repetición indiscriminada de las tradiciones provenientes del pasado, que acababan adoptando una forma de adoración al sol y los astros³³³.

Muchos de los conocimientos extraídos de esta observación del firmamento se materializaron en los lunarios,³³⁴ unos calendarios que realizaban predicciones anuales. Este tipo de obras formaban todo un compendio de literatura popular muy práctico y de fácil acceso. Los almanaques³³⁵ o publicaciones que atendían a fenómenos especiales como la observación de un cometa poblaron el mercado.³³⁶ Solían incluir unas tablas astrológicas y podían recoger referencias a sucesos específicos que se predijeran. Reflejaban los movimientos de los astros para el nuevo año, los eclipses previstos y otras informaciones zodiacales. Además de todo ello, también podían incluir, aunque no siempre ocurría, algunos consejos médicos o de interés general. Su información era especialmente útil para agricultores, navegantes y médicos, ya que las sequías, lluvias torrenciales o el excesivo viento podían destruir una cosecha o hacer derivar un barco. Junto a estos datos básicos se añadía la señalización de las fiestas litúrgicas y fechas religiosas importantes, e incluso las de las ferias de comerciantes³³⁷.

Si la popularidad de este tipo de literatura era llamativa en el siglo XVII³³⁸, el XVIII supuso un boom³³⁹. Diego Torres de Villarroel publicó su primer almanaque³⁴⁰ en 1718,

³³² GELABERTÓ, Martí, *La palabra del Predicador...* p. 299.

³³³ ZAMORA CALVO, María Jesús y ORTIZ, Alberto, (eds.), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Abada, Madrid, 2012, pp. 267-268.

³³⁴ RUTILIO, *Pronóstico y lunario de diarios de cuartos de luna para el año de 1712 calculado al meridiano de Madrid y para toda España*, Imprenta de la universidad, Zaragoza, 1712; TORRES DE VILLARROEL, Diego de, *El doctor a pié y medicina de mano en mano. Lunario saludable, recetas útiles y doctrina barata para mantener los cuerpos sanos en su presente sanidad, y redimir a los enfermos del tirano dominio de los que se llaman doctores y de las temporales dolencias ocasionadas de los influjos celestes de este año de 1731 de los influjos celestes de este año de 1731*, Santa Cruz, Salamanca, 1731.

³³⁵ Bernard Capp fue uno de los primeros investigadores en ocuparse de los almanaques durante los siglos XVI-XVIII en el contexto inglés, principalmente. CAPP, Bernard, *Astrology and the popular press: English Almanacs 1500-1800*, Faber and Faber Ltd., Londres, 1979.

³³⁶ BRITISH LIBRARY, Add Ms, 17640, "Observación de los cometas aparecidos en los años 1807, 1811 y 1813 y de un eclipse de luna en noviembre de 1807, hechas por don José Joaquín de Ferrer, miembro de la academia filosófica de Boston."; BARRENECHEA, Juan de, *Nueva observación astronómica del periodo trágico de los temblores grandes de la tierra: exactamente arreglada a Europa, y Asia, y de la América à los Reinos del Perú, Chile y Guatemala*, Juan Joseph González de Cosío, Lima, 1734; HENRÍQUEZ DE LARA, Alonso de, *Juicio del cometa aparecido el 7 de enero impugnando el doctor Torres*, Zaragoza, 1744; anónimo, *Problema y juicio físico sobre el cometa que apareció el día 7 de enero*, Madrid, 1744. El cometa de 1680 fue uno de los acontecimientos que por su impresión propició la publicación de numerosas obras interpretándolo.

³³⁷ GALECH AMILLANO, Jesús María, *Astrología y medicina para todos los públicos...* p. 71.

³³⁸ Pedro Espinosa, Jerónimo Cortés, Diego Ortiz, Jerónimo Armengol, Francisco López fueron algunos

aunque el realmente popular fue el de 1724 con la predicción de la muerte de Luís I de Borbón, el bien amado (1707-1724)³⁴¹. A partir de ese momento la producción de almanaques se relanzó inusitadamente. Diego Torres había conseguido renovar este género de la literatura popular.³⁴² Incluyó varios elementos nuevos entre los cuales estuvo una dedicatoria (normalmente a una personalidad destacada, buscando quizá su protección), un breve prólogo³⁴³ y una introducción. En el prólogo recogía información destacada sobre la corte u otros temas de interés, así como las disputas científicas y ciertas percepciones sociales también comenzaron a ponerse de manifiesto. Esta renovación en el fenómeno del almanaque le otorgó un éxito insospechado y una nueva forma de conseguir dinero con sus dotes de escritor. La clave de su éxito estuvo en su modo de acercar los almanaques a la realidad popular y adaptar el lenguaje sin parecer difuso o insulso.

La segunda figura destacada en las artes de la astrología del siglo XVIII fue el médico cordobés Gonzalo Antonio Serrano (1670-1761). Era conocido con el sobrenombre del “gran astrólogo andaluz”. Entre sus obras de corte astrológico³⁴⁴, médico, e incluso entre la variedad de almanaques, su gran obra fue *Crisis astrológica, física, matemática*

de los autores más representativos según Francisco Aguilar Piñal e Iris María Zavala, junto con muchos otros de corte anónimo como *El Piscator de las damas*, *El Piscator de los pajes*, *El Piscator cómico*, *El Gotardo andaluz* etc.

³³⁹ GALECH AMILLANO, Jesús María, *Astrología y medicina para todos los públicos...* p. 72.

³⁴⁰ *Ramillete de los astros, pronóstico año de 1719* firmado con el nombre de El Piscator de Salamanca. véase: REY BUENO, Mar, *Los libros malditos*, Edaf, Madrid, 2006, pp. 198-199.

³⁴¹ Conocido como: TORRES VILLARROEL, Diego de, *Melodrama astrológica: teatro temporal, y político, pronóstico universal, y diario de cuartos de luna, con los acontecimientos de todo el Universo*, Juan de Ariztia, Madrid, 1724. También hubo otras predicciones de muertes de personalidades destacadas aunque no perteneciesen a la familia real como fue el caso de QUESTIER, Mateo, *Pronóstico astrológico, el cual pronosticó el día de su muerte y del conde de san Pol*, Bartolomé Giralt, Barcelona, 1705; IBÁÑEZ DE LA RENTERÍA, José Agustín, *Ensayos de vaticinios reales de las dos coronas, unos cumplidos, y otros sin cumplir, en gloria de la augusta casa de Borbón*, Simon Langlois, París, 1712.

³⁴² Aunque con “literatura popular” tradicionalmente la historiografía se ha referido a aquellas obras de pequeño tamaño, librillos, e incluso hojas sueltas o panfletos (todo siempre a bajo coste), el almanaque fue un producto codiciado por todos los sectores de la sociedad. Tras el éxito de Diego de Torres, sus almanaques eran leídos por la élite y el pueblo. Mucho se ha debatido entre los historiadores precisamente sobre este concepto de “popular” y sobre todo, aplicado en los términos “astrología popular”, “medicina popular” y “literatura popular”

³⁴³ GALECH AMILLANO, Jesús María, *Astrología y medicina para todos los públicos...* p. 111

³⁴⁴ SERRANO, Gonzalo Antonio, *Almanak y pronóstico diario de cuartos de luna para el meridiano de Madrid, de este Año de 1739*, S. I., 1739. (Según una nota en la portada el autor es médico, además conocemos que fue un reputado astrólogo cordobés); del mismo, *Crisis astrológica física, matemática y cronológica, y pronóstico universal sobre la máxima conjunción del año 1723, día 9 de enero, en particular se expresa el pronóstico de cada uno de los años, y sus eclipses visibles hasta el año 1741*, Esteban de Cabrera, Córdoba, 1723; del mismo, *Pronóstico del año 1732. General y particular: diario de cuartos de luna, cosecha de frutos y mantenimiento*, imprenta en calle del Cister, Córdoba, 1731.

y cronológica³⁴⁵. En ella defendió la utilidad de la astrología, atacada sobre todo en su vertiente médica por la ya publicada *Medicina escéptica y cirugía moderna* (1722-1725) de Martín Martínez (1684-1734). Serrano convino en la falibilidad de la medicina que utilizaba los métodos tradicionales, expresada por Martínez, pero quería evitar que la astrología se viese perjudicada por ello³⁴⁶. Para impedirlo en la medida de lo posible, argumentó que la astrología tenía otros dos usos indispensables en la vida cotidiana: la agricultura y la navegación. En aras de continuar con la defensa de los conocimientos astrológicos, afirmó que la influencia de los planetas y los astros quedaba limitada a las posibilidades ofrecidas por la naturaleza, y que podía ser un medio utilizado por Dios para llevar a cabo sus planes. Este argumento fue muy sutil en tanto que en la época se mantenía la convicción de que el orden en la naturaleza no existía simplemente para admirar la belleza de la creación divina, sino por otra finalidad. Ésta también era atribuida a fenómenos como los cometas o los eclipses. Aceptando estos preceptos, la astrología podía entenderse entonces como un saber fundamental para analizar tales fenómenos.³⁴⁷ Es por ello que este astrólogo cordobés dedicase importantes reflexiones a los cometas y a argumentar la necesidad de seguir cultivando esta disciplina, enfrentándose a tantas obras que la desprestigiaban³⁴⁸.

Tras una primera prohibición y varias disputas al respecto, la segunda prohibición oficial de la publicación de almanaques tuvo lugar a partir de febrero de 1725. El único

³⁴⁵ SERRANO, Gonzalo Antonio, *Crisis astrológica física, matemática...*

³⁴⁶ Proliferaron obras en defensa de la posibilidad de un correcto uso del conocimiento astrológico: SALINERO, Julián, *Pragmática del tiempo, en defensa de la buena astrol-ogía, contra el juicio final de la astrología, que escribió el Doctor Martin Martínez*, Juan de Moya, Madrid, 1727 (1724); TORRES VILLARROEL, Diego de, *Entierro del juicio final, y vivificación de la astrología, herida con tres llagas en lo natural, moral, y político, y curada con tres parches. La astrología es buena y cierta*, Manuel Caballero, Madrid, 1727. Véase la Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000082751&page=1>. Consultado el 18 de septiembre de 2013.

³⁴⁷ GALECH AMILLANO, Jesús María, *Astrología y medicina para todos los públicos...* pp. 122-124.

³⁴⁸ Hubo una línea de defensa de la astrología en la medicina que ya estuvo presente en el siglo XVII y que continuó en el XVIII. TORRES Y VILLARROEL, Diego de, *Lo más precioso y preciso de las medicinas: cartilla astrológica y médica, que enseña el tiempo idóneo para la recta aplicación de los remedios en las enfermedades agudas, crónica*, Eugenio García de Honorato, Salamanca, 1727; del mismo, *Juicio y pronóstico del globo, y tres columnas de fuego: que se dejaron ver en nuestro horizonte español el día dos de noviembre de este año de 1730, y unas preparaciones medicinales muy dulces, para librarse de la malicia de sus vapores, y humos*, Antonio Marín, 1730; CORTIJO HERRÁIZ, Tomás, *Discurso apologético médico astronómico. Pruébese la real influencia de los cuerpos celestes en estos sublunares, y la necesidad de la observancia de sus aspectos para el más recto uso de la Medicina con un examen sobre el uso de el chocolate en las enfermedades*, Eugenio García de Honorato y San Miguel, ¿Salamanca?, 1729; ARANDA Y MARZO, José de, *Descripción tripartita médico-astronómica: que toca lo primero sobre la constitución epidémica que ha corrido en muchas ciudades de España, desde el año de 1735 hasta 1736., lo segundo la residencia demostrativa sobre la distinción de la verdadera preñez de la falsa, y lo tercero el juicio conjetural astronómico, filosófico y matemático sobre el fenómeno ígneo, que por muchos días se ha manifestado*, Manuel Fernández, Madrid, 1737.

permitido fue el de Sarrabal de Milán, protegido y apoyado por el Hospital General de Madrid. Torres, aturdido por la imposibilidad de seguir vendiendo almanaques, decidió escribirle al rey para reclamar el derecho de su libre publicación,³⁴⁹ argumentando una serie de errores geográficos del almanaque de Sarrabal (especialmente en latitudes). Con sus dotes de escritor pudo obtener el beneplácito real, y la fecha de la derogación de la segunda prohibición se estima actualmente en torno a noviembre de 1726.

Ese mismo año publicó Benito Feijoo, otra de las destacadas figuras del siglo XVIII, su *Teatro Crítico Universal*. De sus dieciséis discursos, el octavo lo dedicó a la astrología judiciaria y a los almanaques. Salvo la utilidad que pudiesen tener para las cuestiones de agricultura y medicina, recibieron duras críticas y sus autores fueron puestos en entredicho. Afirmó que la ambigüedad de las predicciones de la astrología judiciaria posibilitaba que pudiesen identificarse con sucesos posteriores, por lo que la ausencia de concreción limitaba su credibilidad. Además esgrimió que las predicciones del tiempo eran inaceptables ya que en varios puntos geográficos podían darse fenómenos opuestos como la lluvia y el sol. Finalmente consideró que los astrólogos no poseían suficiente experiencia como para pronosticar disposiciones sobre el tiempo futuro. A todos estos argumentos, junto con ilustrativos ejemplos, añadió la razón teológica: la prohibición a través de la bula papal de Sixto V, que debía ser respetada. Todas las normativas anteriores habían resultado ambiguas en determinados aspectos, permitiendo ciertas fisuras utilizadas por los astrólogos y filósofos naturales para su defensa. Con esta bula, esas fisuras quedaban selladas y tan sólo estuvo permitida la astrología judiciaria para la medicina, agricultura y navegación. El noveno discurso de su *Teatro Crítico* lo dedicó a la reprobación de las interpretaciones sobre los eclipses, especificando errores comunes, producto de la malinterpretación de la física de los eclipses. El décimo lo enfocó a los conocimientos astrológicos sobre los cometas. La general vinculación con buenos o malos augurios representaba para Feijoo tal abstracción, que era irrisorio, ya que siempre sucedían mejores y peores hechos en una sociedad y era injustificable vincularlo con los cometas³⁵⁰.

³⁴⁹ Para Torres suponía un buen ingreso económico.

³⁵⁰ GALECH AMILLANO, Jesús María, *Astrología y medicina para todos los públicos...* pp. 264, 270-271.

Más allá de todas estas críticas, la clave que aportó el benedictino y que se trasluce en todos sus escritos, fue que el error radicaba en la credulidad del pueblo. Considerar que la opinión general era lo “verdadero”, e identificar esa “verdad” con la “verdad divina”, tan sólo llevaba al pecado de superstición. Sólo con la ayuda de hombres sabios se podían dirigir los actos del pueblo hacia un comportamiento tridentino, que era el único modo de escapar de la decadencia en que había culminado todo este tipo de creencias.

Las ideas expuestas por estos autores, adelantados a su tiempo, contribuyeron a la superación de la contemplación simbólica religiosa del universo. Hasta el siglo XVIII el cristianismo consideraba que la simple atención a lo físico era una curiosidad banal y que la realidad debía ser interpretada de acuerdo a la lectura simbólica que se desprendía de las Sagradas Escrituras. El mundo no debía ser entendido como un lugar de indagación sino de adoración de la obra divina. Este paradigma interpretativo del cosmos propio del siglo XVI y XVII, será sometido a una progresiva ruptura, que desembocará en la visión de la “ciencia moderna” mucho más relacionada con la causa-efecto³⁵¹. Es por ello que en el siglo XVIII los ataques contra la astrología como representación de la influencia divina en el hombre, se hicieron mucho más virulentos. Especialmente el padre Feijoo y Martín Martínez elaboraron una dura crítica contra las vanas creencias en el significado de los cometas así como en la influencia de los astros en el desarrollo de una enfermedad³⁵², entre otras cuestiones. Los conocimientos científicos se fueron acomodando paulatinamente en el territorio español y las supersticiones, populares y oficiales, vacías de contenido, fueron denunciadas en pos de conseguir un progreso a medio plazo. Ni siquiera los dones curativos de los saludadores, única figura a caballo entre las prácticas populares y el reconocimiento religioso, quedaron exentos en el siglo XVIII de duras críticas.

III.2.4.2 LA CONTROVERSIA EN EL DISCURSO SOBRE LOS SALUDADORES

El único tipo de curación permitido por la oficialidad sin que quienes los practicasen hubieran recibido ningún tipo de formación previa, fue la saludación. Según los dones naturales de estos agraciados, podían curar la rabia tanto a hombres como a animales, realizar otros tipos de curaciones adicionales, controlar el fuego e incluso practicar la

³⁵¹ GARCÍA AVILÉS, Alejandro, *El tiempo y los astros...* p. 154.

³⁵² BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 203.

adivinación. También se les atribuyó la capacidad de identificar a las brujas y no sólo poseían el derecho a ejercer libremente sus cualidades, sino que además podían cobrar por ello. La categoría de “saludador” solo fue aplicable a hombres, y aunque las mujeres no podían disfrutar de dicho reconocimiento, hubo casos en que ellas así se hacían conocer. A pesar de estos casos excepcionales, originalmente solo aquel séptimo hijo, cuyo nacimiento coincidiese con el día de navidad o el viernes santo, de una familia cuyos anteriores seis hermanos hubiesen sido también varones, recibía la gracia divina para curar con la saliva. También se decía de estos saludadores que podían haber llorado o pedido alimento como pan o tortas en el vientre de su madre, y que sus santas protectoras eran santa Quiteria y santa Catalina³⁵³.

III.2.4.2.1 *La futura herencia de un viejo debate*

Este tipo de curaciones no fue común en el territorio europeo. Tan sólo Portugal la compartía con España, y aunque ha quedado constancia de curas mediante la saliva o el aliento en las Sagradas Escrituras, e incluso en casos sucedidos durante la Edad Media, fue en la época moderna cuando adoptó su verdadera relevancia. Tales dotes de sanación no podían ser transmitidas, de manera que el quizá excesivo número de saludadores se debió al frecuente uso de este honorífico nombre para estafar a los más crédulos. En Andalucía no hubo muchas causas abiertas bajo acusación de saludador, lo que da pie a pensar que esta profesión tenía pocos adheridos y que era bastante respetada entre la población. Por su parte, muchas de las sumarias abiertas contra este tipo de personas fueron por otro tipo de faltas, o bien por considerarlos unos estafadores.

A la par del apogeo de la práctica de los saludadores en el siglo XVI, se originó un debate sobre la idoneidad (o no) de sus prácticas. Se desconocía si el origen de sus dotes era divino o demoníaco. Aunque fue muy frecuente su solicitud entre la medicina popular, las manifestaciones en el discurso no fueron tan favorables. Tras largos debates, nunca se llegó a establecer un acuerdo concreto y riguroso sobre qué características definían a un saludador y cuál era la naturaleza de sus quehaceres. Quizá esa ausencia de un sentido homogéneo vino explicada por factores que arrancaban desde más antiguo: la búsqueda en la Tierra de una representación de lo divino. En el

³⁵³ Existe en la documentación testimonios que afirman que algunos estafadores se grabaron los símbolos de ambas santas para fundamentar la creencia en sus capacidades.

cristianismo, Dios adoptó una forma materializada, hecha carne, a través de su hijo Jesucristo. Hasta dicho momento, se había realizado una búsqueda incansable de la representación de lo sobrenatural en lo corpóreo. Cuando el Verbo se hizo carne, la divinidad y el Hombre, se encontraron, pero tras la resurrección comenzó de nuevo la búsqueda del Dios encarnado. La inmaterialidad de lo divino dio lugar a la aparición de un mito que trató de apropiarse de dicho significado, el saludador³⁵⁴.

Durante los siglos XVI y XVII los tratados morales de los teólogos reflejaron abiertamente el desacuerdo sobre las funciones y la naturaleza de los saludadores³⁵⁵. Pedro Ciruelo, influido por la picaresca de la estafa en este tipo de prácticas, no aceptaba tales dones curativos, ni por medios naturales ni por los sobrenaturales³⁵⁶. Por el contrario, su coetáneo Martín de Castañega sí reconocía su validez. Para argumentarlo se refería a todas aquellas virtudes escondidas en la naturaleza que iban descubriéndose paulatinamente, añadiendo a esta categoría las capacidades del saludador, fruto de una equilibrada combinación de los cuatro humores corporales. Francisco de Vitoria no quiso mostrarse tan determinante, tanto para negar como para afirmar sus capacidades. Su duda residía en el planteamiento de Ciruelo. Según este último, muchos de los saludadores podían ser realmente estafadores y llevaban una mala vida, sin embargo, para Vitoria no existían razones morales suficientes para afirmar que Dios sólo otorgaba este don a personas de comportamiento ortodoxo. Entre las probabilidades, había que considerar que estas capacidades hubieran sido otorgadas para ejercer un bien a la comunidad y no para premiar el modo de vida³⁵⁷. A este respecto, Martín de Azpilcueta (1492-1586) lo tuvo más claro. Según sus reflexiones, el dato de la moralidad de la vida del individuo era irrelevante porque la gracia *gratis data* cumplían una función social de beneficiar a la comunidad. La diferencia entre Azpilcueta y Castañega era que el primero no establecía su origen en las causas

³⁵⁴ Sobre la búsqueda de la materialización de lo divino véase: CAMPAGNE, Fabián A., “El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco” en *Studia Histórica. Historia Moderna*, 29, (2007), pp. 309-317.

³⁵⁵ CAMPAGNE, Fabián A., “Entre el milagro y el pacto diabólico: saludadores y reyes taumaturgos en la España moderna” en GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (ed.), *Ciencia, poder e ideología. El saber y el hacer en la evolución de la medicina popular (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001, pp. 253-257.

³⁵⁶ Capítulo 7 de la tercera parte de la obra CIRUELO, Pedro, *Reprobación de las supersticiones...*

³⁵⁷ VITORIA, Francisco de, *De magia*, San Esteban, Salamanca, 2006 (1540).

naturales sino en las divinas. Esta idea también fue defendida por Antonio de Torquemada (1507?-1569).³⁵⁸

Los religiosos del siglo XVII tampoco pudieron establecer un sentido universal. El debate continuó en la misma línea y bajo similares argumentos. Martín del Río condenó duramente las curaciones realizadas por medio de la exclusiva palabra, pero aguardaba ciertas dudas sobre la sanación con saliva. Tras el discurrir de su discurso concluyó que era necesario analizar particularmente cada caso para poder establecer un juicio justo³⁵⁹. Sebastián Covarrubias (1539-1613) se encontró con esta problemática en el momento de definir la voz “saludar” en el *Tesoro de la Lengua Castellana*. En primer lugar no le reconoció al saludador o salivador tanta variedad de capacidades curativas, restringiéndolas a la principal, la del ganado. En segundo lugar, intentando ser precavido y teniendo en cuenta la disputa existente, decidió reflejar la posición de Del Río, especificando que cada caso debía analizarse específicamente:

“curar con gracia *gratis data* (...) particularmente saludan el ganado (...).Y así los saludadores dan unos bocaditos de pan al ganado, cortados por su boca y mojados en su saliva (...). Quienes tengan esta virtud o no averigüenlo los ordinarios, porque muchos de los que dicen ser saludadores son embaidores y gente perdida.”³⁶⁰

Esta línea de flexibilidad iniciada por Francisco de Vitoria (1483-1546) y continuada por Martín del Río y Covarrubias e incluso por Antonio Iofreu, que apuntaba a una posible homogeneización del pensamiento se rompió con las aportaciones de Torreblanca. Éste rescató parte de los argumentos de Ciruelo. Los saludadores se definían a sí mismos como personas con una gracia otorgada por Dios, por lo que el origen de sus curaciones era sobrenatural. En este sentido, Francisco de Torreblanca Villalpando (1740-1797) abrió una nueva línea de discusión afirmando que debido a su procedencia sobrenatural, era necesario sospechar de todo aquel que dijera ser saludador³⁶¹. Gaspar Navarro (s. XVII) realizó una interesante aportación al debate instituido. Según su *Tribunal de superstición ladina*³⁶² los saludadores no podían poseer su don por causas naturales, idea compartida por Ciruelo (1470-1548). Por otra parte,

³⁵⁸ TORQUEMADA, Antonio de, *Jardín de las flores curiosas*, Juan Cordeiro, Amberes, 1575.

³⁵⁹ CAMPAGNE, Fabián A., *Homo Catholicus, homo supertitiosus...* p. 257.

³⁶⁰ COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua...* p. 20 (de la numeración de la parte final).

³⁶¹ TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco, *Epitomes delictorum...* libro II, *De magia operatrice*, cap. 49, “De magia sanitatis”, ff. 155r.-159r.

³⁶² NAVARRO, Gaspar, *Tribunal de superstición ladina...* disputa XXXI, ff. 89v.-95v.

tampoco podía ser una *gratis data* puesto que el número de “saludadores”, o que decían serlo, era excesivo y además era extraño que su saliva fuese eficaz siempre. Finalmente remató sus consideraciones afirmando que era impensable que una persona de vida viciosa pudiera tener el honor de disfrutar de este don. Por todo ello concluía que se trataría de prácticas de superstición y que por tanto, no se debía analizar cada caso sino que debía ser absolutamente prohibida todo tipo de práctica similar.

Los filósofos naturales tampoco llegaron a un criterio universal. Nieremberg fue el más destacado en este sentido, puesto que el resto de médicos y filósofos presentaron opiniones más tradicionales. Tomás Murillo Velarde (s. XVII) y Antonio de Fuentepeña (1628-1702?)³⁶³ siguieron manteniendo que las complexiones naturales corpóreas ocultas, podían dar lugar a la creación de tales dones bajo unas circunstancias concretas. Por el contrario, el jesuita Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) afirmaba que no había razón natural ni sobrenatural que explicase la capacidad de curar con la saliva, como resultado del nacimiento en un día determinado y bajo unas condiciones específicas. Tras reflexionar profundamente, el jesuita acabó afirmando que no había un fundamento teológico ni filosófico que apoyase la defensa de los saludadores³⁶⁴.

Aunque no con la misma intensidad, el siglo XVIII continuó con dicho debate, ya que los distintos moralistas fueron incapaces de asignar un sentido unívoco. En el siglo XVII se incluyeron algunas insuficientes renovaciones ideológicas al respecto. La primera de ellas fue vincular el don de saludar con santa Catalina y santa Quiteria. Los inquisidores comenzaron a sentirse desinquietos, puesto que los saludadores decían portar en su cuerpo una señal impresa de dichas santas. Estos estigmas corporales eran un indicativo de los arcaicos sistemas de posesión³⁶⁵. Al “marcar” estas santas a los saludadores les imprimían parte de su esencia, por lo que dichos sujetos estaban cobijados bajo cierta transformación. Los miembros del Santo Oficio trataron intensamente de identificar la naturaleza exacta de tales estigmas, puesto que muchos de

³⁶³ FUENTEPEÑA, Antonio de, *El ente dilucidado: tratado de monstruos y fantasmas*, Editorial Nacional, Madrid, 1978 (1676).

³⁶⁴ CAMPAGNE, Fabián A., *Homo Catholicus. Homo superstitiosus...*p. 261.

³⁶⁵ Sobre los folk-possession systems véase: PÓCS, Éva, “Possession phenomena, possession-systems. Some east-central european examples” en KLANICZAY, Gábor y PÓCS, Éva, (eds.), *Communication with the spirits*. 3 vols., CEU Press, Budapest, 2005, vol. 1, p. 91.

ellos eran auto-impresos por estafadores que querían aumentar así la credulidad en sus hazañas.³⁶⁶

Paralelamente, en la vida cotidiana la picaresca rodeaba a estos sanadores y ante la inexistencia de un consenso la Edad Moderna española, se experimentaron varios intentos de apropiación de la simbología del saludador. El primero de ellos lo encarnaron los sanadores que solían actuar en áreas rurales. Sus capacidades curativas junto con el amplio abanico de prácticas que podía realizar el saludador, (según los distintos moralistas: rabia, hidrofobia, control del fuego, desenmascarado de brujas...), les permitió tratar de adjudicarse dichas habilidades. Estos sanadores en España cumplían el mismo papel que el “cunning-man” o “wise-man” del territorio preindustrial europeo³⁶⁷. Los “cunning-men” adoptaban una identidad externa y la hacían propia, construían su propio “ser”. Este tipo de actitudes de modelación de la propia imagen, donde existió una tensión entre el “Yo” interior y exterior, fue muy común en la Edad Moderna³⁶⁸. Un sujeto podía realizar *acts of ostention* e introducir ciertos rasgos prestigiosos en su persona. Con ello podía componer una imagen determinada, introduciendo elementos de diferentes mitos. Los sanadores españoles buscaron introducir elementos sacralizados y uno de ellos fue la práctica de morder pan para crear trozos “sacralizados”, que guardaban a modo de reliquia. Sin duda, ésta fue una de las actuaciones más controvertidas para la Iglesia, por su identificación con la transustanciación en la sagrada Forma³⁶⁹. Más que una asimilación parecía significar un auténtico desafío.

Algunos párrocos, conscientes de lo que estaba sucediendo, trataron de asimilar la figura de saludador y así reprimir a los farsantes. No fueron muy abundantes los casos dados, pero tampoco inexistentes. Los oficiales de la Iglesia elaboraron un sistema de vinculación entre la santidad y una serie de rasgos propios de los saludadores, reconocibles externamente. De esta manera los religiosos de las áreas rurales pudieron

³⁶⁶ KEITT, Andrew W., *Inventing the sacred. Imposture, Inquisition and the boundaries of the supernatural in Golden Spain*, Brill, Leiden, 2005.

³⁶⁷ WILBY, Emma, *Cunning folk and familiar spirits. Shamanistic visionary traditions in Early Modern British Witchcraft and magic*, Sussex Academic Press, Brighton, 2005, pp. 26-45; SHARPE James, *Witchcraft in Early Modern England*, Longman Publishing Group, London, 2001, pp. 53-57.

³⁶⁸ KUSHNER, Eva, “The emergence of the paradoxical self” en HART, Jonathan (ed.), *Imagining culture. Essays in Early Modern History and Literature*, Gardland Publishing, Nueva York, 1996, pp. 41-47.

³⁶⁹ CAMPAGNE, Fabián A., “El sanador, el párroco y el inquisidor... p. 325.

desafiar a los estafadores y a quienes se ayudaban del demonio, imitando determinadas actitudes y comportamientos. Esta estrategia de actuación ya no trataba de demonizar y reprimir, sino de desplazar las funciones de saludador. Como consecuencia, comenzaron a surgir casos de imitación de posesiones y falsos actos con el único fin de obtener la aclamación popular, uno de los requisitos necesarios para alcanzar la santidad.

Viendo los fallidos intentos eclesiásticos de acabar con el problema de los falsos saludadores, junto con la incapacidad de llegar a un acuerdo unívoco entre los moralistas, se intentó llevar a cabo una medida que previamente fue puesta en práctica en el territorio portugués. Se trataba de ligar la gracia *gratis data* a la santidad o a los ministros de la Iglesia. Para ello sería necesario reformular parte de la doctrina ortodoxa. La idea de que la omnipotencia de Dios podía atribuir una gracia *gratis data* a cualquier individuo, fuese de vida honesta o de vida pecaminosa, debía ser modificada. De esa manera aquellos falsos saludadores, de mala vida conocida, podrían ser rápidamente juzgados. A finales del siglo XVII la Inquisición portuguesa lo puso en práctica con la publicación de un documento titulado *Dos Saludadores*. Según este texto, sólo existían dos posibles sanadores, los que curaban por virtud otorgada por Dios (santos), y quienes lo hacían por virtud natural (médicos). Con esta nueva formulación, los saludadores populares pasaban a formar parte del bloque de los que sanaban por medio de la virtud natural. Si éstos curaban realmente, lo harían por una complexión natural muy particular de su naturaleza, pero no por una gracia *gratis data*, y como consecuencia, dicha complexión podía ser examinada bajo sospecha de asociación con lo demoníaco. Con estas medidas se producía una apropiación del significado de saludador que ahora finalmente recaía en la Iglesia. El complejo mítico de la encarnación de lo divino en lo terrenal acababa así encerrado en el discurso ortodoxo³⁷⁰.

III.2.4.2.2 *El discurso sobre el saludador en el siglo XVIII: más allá de Feijoo.*

Feijoo fue una de las principales figuras que trató con más detalle la polémica sobre los saludadores en el siglo XVIII, brindándole un discurso completo en su obra, frente al resto de moralistas españoles que acaso le concedieron unos párrafos o folios. Ya en la primera hoja del primer discurso del tercer tomo de su *Teatro Crítico* (1729), incluyó su

³⁷⁰ *Ibidem*, pp. 337-338.

gran y novedosa aportación: desmentir la realidad de los saludadores. Afirmó que no curaban lícita ni ilícitamente, natural ni sobrenaturalmente y tampoco con ayuda del demonio³⁷¹. Estas atrevidas ideas estaban suprimiendo los vínculos de una práctica popular muy extendida, con su origen divino o posible origen demoníaco. Hasta el momento, ningún otro moralista o teólogo se había atrevido a estimar algo similar y por ello fue consciente de que su posicionamiento revolucionario requeriría sólidos fundamentos.

Si atendemos a un análisis exhaustivo de sus aportaciones, se aprecia el completo entramado de argumentos que siendo de distinta naturaleza, engarzaron una a una las ideas de su exposición obteniendo un ejercicio extraordinario de consolidación de su hipótesis inicial. Su profundo escepticismo quedó plasmado respondiendo a una triple categoría: científica, religiosa y cultural. Con un fantástico uso de la retórica y la lógica intercaló los argumentos de cada categoría, logrando compactar un conjunto muy persuasorio. Entre los argumentos de corte científico destacaron sus consideraciones sobre la universalidad y el particularismo. Para poder establecer una definición con carácter universal, era necesario que previamente se hubiese producido una cantidad de experiencias en curaciones suficientes como para estereotipar un comportamiento, un modo de proceder y unos resultados predecibles. Los casos existentes no parecían tan voluminosos como para poder extraer conclusiones científicas. En sus propias palabras: “un experimento solo nada prueba en materias de medicina, porque queda pendiente la duda de si la salud se debió al remedio aplicado o a la actividad sola de la naturaleza”³⁷². Por otra parte, también era reprochable el posible origen natural de dichas capacidades curativas. Estos supuestos dones “como consiguientes a la naturaleza específica, son comunes a todos los individuos de la especie” y no sólo a determinados individuos españoles, por lo que también ponían en duda la veracidad de los mismos.³⁷³

Los argumentos de tipo religioso fueron los más abundantes y es incluso posible ramificarlos en teológicos y morales. Respecto a los primeros, expuso varias evidencias que negaban la realidad de los saludadores. La primera de ellas reprendía la exclusiva distribución de esta virtud al territorio español. Si el Espíritu Santo recogía todo el orbe

³⁷¹ FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito J., *Teatro Crítico Universal...* t. 3, p. 1.

³⁷² *Ibidem*, p. 3.

³⁷³ *Ibidem*, pp. 6 y 7.

y los dones se repartían entre todos los cristianos, no tenía sentido que esta virtud tan apreciada se le negase a otros territorios. “¿Qué verosimilitud tiene que Dios conceda la gracia sólo a una nación con exclusión de las demás?”³⁷⁴. En esta misma línea, expuso que si Dios dotaba de una virtud especial a “aquellos siervos suyos a quienes dio gracia curativa de las enfermedades, no andaban haciendo frecuentes pruebas milagrosas de que poseían esa virtud. La prueba era el mismo efecto de la virtud”³⁷⁵. Con esta sutil crítica, hacía referencia a todas aquellas pruebas que solían realizar los saludadores, como apagar un ascua ardiendo con la lengua, caminar sobre una barra al rojo vivo o meterse en un horno y salir ileso. La honestidad y pureza del espíritu no necesitaba ir probando sus capacidades en aras de obtener el reconocimiento y el prestigio social.

Los argumentos de corte moral fueron también sabiamente utilizados. En su discurso, repleto de cuestiones para captar la atención del lector y provocar su reflexión, expuso la conocida creencia de que el vino aumentaba las dotes de los saludadores. Y refería al respecto: “¿Quién de mente sana asentirá a que la fuerza de una virtud sobrenatural crece con el uso del vino?”³⁷⁶. Además, ante un don enviado por Dios para ayudar al prójimo, no tenía sentido (como buen cristiano) que estas personas cobrasen por sus servicios. Este hecho incitaba a sospechar de los intereses que podían mover a los individuos a adoptar una falsa identidad, “violando la regla *gratis acepistis, gratis date*, que salió de la boca de Cristo hacia los apóstoles”³⁷⁷.

Finalmente, otra de sus grandes aportaciones fue la crítica hacia la “impostura”. Esta nueva categorización eclesiástica se incorporó a partir del segundo tercio del siglo XVII, para referirse a la acción de los falsos saludadores, que buscaban con su estafa obtener dinero, prestigio y reconocimiento. Muchos de ellos se imprimieron en el cielo de la boca marcas especiales para reforzar eficazmente la creencia popular en sus cualidades. Este tipo de medidas les dotaban de grandes oportunidades de ampliar su clientela y el respeto social, sin embargo, el padre Feijoo fue un incrédulo de las marcas corporales³⁷⁸. Según sus propias palabras: “la imagen de la rueda de santa Catalina se la

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 5

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 12

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 5.

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ A veces, por la dificultad de la impresión en el cielo de la boca se las marcaron en otras zonas del cuerpo, aludiendo al mismo efecto protector de las santas.

imprimen con arte, y yo, como he dicho, fácilmente asentiré a que algunos lo hagan así, a semejanza de otros embusteros (...)”³⁷⁹

Aunque el aspecto social estuvo inmerso de una u otra manera en casi todos los argumentos utilizados en el discurso feijooniano, uno de carácter cultural estuvo especialmente elaborado. Si la virtud de sanar con la saliva era de origen divino o demoníaco, no era comprensible que sólo afectase a individuos de los niveles populares. “¿Por qué había de residir siempre en gente baja?, siendo tantos los saludadores ¿cómo no vemos algunos caballeros que lo sean?”³⁸⁰ Para el benedictino, Dios bien hubiera distribuido homogéneamente dichas virtudes entre los distintos estamentos sociales y el demonio, con mayor fuerza e interés aún, hubiese intentado atraer para sí a los fieles, fuese cual fuese su condición social. Finalmente, a lo largo de su discurso utilizó en varias ocasiones el recurso al criterio de autoridad, narrando distintas experiencias sucedidas a personalidades como el “doctísimo” Gaspar de los Reyes (s. XVI) o el doctor don Francisco Ribera de Villacastín (1537-1591)³⁸¹ o haciendo referencia a otras autoridades como el Diccionario de la Academia Francesa³⁸². A pesar de que el padre Feijoo incluyó en su obra unas ideas revolucionarias, basadas en la crítica de la existencia real de tales virtudes, sorprendentemente acabó su discurso introduciendo unas sutiles muestras de duda.

“posible es que entre millares haya uno que tenga gracia *gratis data* curativa de la rabia u otra enfermedad, pero esto no se ha de creer a menos que lo acrediten los efectos de la curación y la vida ejemplar del sujeto. Así mismo, es posible que alguno cure por pacto con el demonio, pero tampoco se ha de creer esto de alguno en particular, sin motivos concluyentes”³⁸³.

A pesar de su firme y sólida exposición previa, y sus exquisitos y equilibrados argumentos que parecieron crear un modelo de análisis imposible de fracturar, como buen teólogo que era, asumía que la omnipotencia divina y los ocultos senderos por los que Dios guiaba al hombre eran inescrutables. Aunque las posibilidades de que se diesen casos aislados de saludadores cuyas virtudes procediesen de la intervención divina o demoníaca eran mínimas, existían, y así lo reflejó. Estas reflexiones finales del benedictino nos permiten justificar el paralelo debate segregado entre el resto de

³⁷⁹ FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito J., *Teatro Crítico Universal...* t. 3, p. 6.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 7.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 10.

³⁸² *Ibidem*, p. 6.

³⁸³ *Ibidem*, p. 17.

moralistas españoles. Continuado en la misma línea de los siglos XVI y XVII, aunque sin presentar el exacerbado interés de los siglos anteriores, se mantuvieron los mismos fundamentos ideológicos, que reagrupamos en tres modelos o posicionamientos, seguidos por distintos autores. El primero de ellos es de aquellos teólogos que reconocieron que su gracia era otorgada por Dios y eran dignos de tal nombramiento (aunque algunos saludadores fuesen unos pecadores y estafadores con los que se debía preservar cautela). Diego González Mateo (s. XVIII) afirmó en 1765 al respecto:

“deberán tenerse por supersticiosos los saludadores, los ensalmistas que curan rezando algunos versos de los salmos, o por otras oraciones y otros que con el acto curan de tal o tal enfermedad, porque dicen tienen gracia. Que no mezclando con las oraciones alguna vana ceremonia o cosa impertinente, indecente, ni palabras, que no se entienden sino que el saludador dice su oración y echa su aliento sin mezcla de vana ceremonia y lo mismo de los demás, no son supersticiosos, porque es cierto que Dios los gracia de curación y otras que llaman *gratis datas*, las distribuye *prout vult*, como dice San Pablo”.³⁸⁴

Marcos Lozano (s. XVIII) había expresado esta idea más de 20 años antes, en 1737: “no le han de condenar porque algunos vemos permitido, y puede suceder que hayan recibido de Dios esta gracia *gratis data*. Pero haya gran cuidado en los confesores de examinar a estos y a otros que sin arte curan”.³⁸⁵ En un segundo modelo, otros tratadistas, aún reconociendo su virtud tendieron a rechazarlos, por considerar que era más probable que sus éxitos dependiesen de la ayuda del demonio. Este fue el caso de Jaime de Corella (1657-1699) en 1694:

“aunque el vulgo dice que los saludadores tienen virtud, no deja de ser materia muy sospechosa porque Dios no hace milagros sin necesidad, y aún los santos no siempre que querían los hacían, y semejantes personas son tales, que en cualquiera ocasión y a cualquiera persona dicen que curan, no siendo los tales saludadores los que viven más ajustadamente (...) lo que dicen los D.D. en este punto es que si la persona que cura es pía y virtuosa y no se haya en su modo de curar alguna vana circunstancia, se puede permitir. Lo más acertado es pues tiene la Iglesia conjuros y deprecaciones para semejantes lances, acudir a ella y sus ministros (...)”³⁸⁶

También Daniel Concina (1687-1756), el teólogo más representativo del pensamiento de la monarquía, estaba de acuerdo con tales ideas en el último tercio del siglo, en 1780:

“los teólogos llaman saludadores a los que ostentan la virtud de curar de muchas enfermedades y heridas mortales haciendo la señal de la cruz o con el aliento o con

³⁸⁴ GONZÁLEZ MATEO, Diego, *Suma moral en que se da instrucción sólida...* vol. 1, p. 173.

³⁸⁵ LOZANO, Marcos, *Adicionario al promptuario de teología moral...* trat. XXVII, p. 226.

³⁸⁶ CORELLA, Jaime de, *Práctica del confesionario...* trat. I, cap. IV, pp.13- 14.

otras señales. Azor defiende con otros que por virtud natural causan la salud. Otros juzgan que esto se hace por influjo del demonio, lo cual es más verosímil”³⁸⁷.

Posteriormente, ya a finales del siglo, 1793, Francisco Guijarro (1736-1812) ratificaba estos supuestos:

“(…) ni tampoco se debe creer ni sostener los que llaman Saludadores, pues aunque Dios puede conceder la gracia de curaciones aún a los pecadores, esto es muy incierto (...). Ni es conforme a buena filosofía cristiana que haya vinculado el señor estas gracias a determinadas familias ni a los que hubieran nacido en tales días o con tales señales. Todo lo cual es indigno de la sabia conducta y majestad de Dios y muy disconforme a las Sagradas Letras y espíritu de nuestra religión.”³⁸⁸

Finalmente, fray Sebastián Oliver desde inicios del siglo XVIII, en 1705, proyectó la opinión del tercer grupo, la más radical de todas. Recurrió a Villalobos, quién los había tildado de borrachones y viciosos. En esta misma línea, Oliver no dudó en afirmar tajantemente la existencia de numerosos “saludadores” de mala vida:

“A mí me parece que los saludadores de santa vida y que saludan sin alguna vana circunstancia y delante de cualquiera pueden tolerarse (...). Que no se han de tolerar los saludadores herejes, los que son de mala vida, los que usan de supersticiones y cosas vanas (...) y los que siendo viciosos dicen que tienen esta virtud por tener imagen de la rueda de santa Catalina y santa Quiteria y otro santo impresa en su cuerpo, los que dicen tienen necesidad de beber mucho vino para saludar.”³⁸⁹

Como se ha desprendido de la visión de los distintos religiosos, la sanación mediante la saliva fue una práctica tan popular, que la Iglesia fue incapaz de desarraigarla. Sus limitaciones conceptuales nunca llegaron a estar claras y ello obstaculizaba la posibilidad de adoptar las medidas más adecuadas para su represión. ¿Si no existía un acuerdo entre los teólogos, cómo se podía esperar que desapareciese su práctica en los niveles cotidianos? Estos saludadores, muy bien posicionados socialmente por la admiración de la esfera oficial y el reclamo popular, fueron objeto codiciado entre distintos grupos sociales que trataron de apropiarse su simbolismo. Sin poder evitarse, el debate sobre el origen divino, demoníaco o humano de dichas “capacidades” se trasladó de un siglo a otro. Aunque el padre Feijoo trató de disipar la polémica aduciendo la irrealdad de dicha práctica, y a pesar del extraordinario juego argumentativo que puso en práctica, la fisura que abrió al final de su discurso fue suficiente. A pesar de sus argumentos, sus últimas palabras justificaban sobradamente

³⁸⁷ CONCINA, Daniel, *Teología cristiana...* vol. 1, lib. III, disert. VIII, cap. II, p. 195.

³⁸⁸ GUIJARRO, Francisco, *Buen uso de la teología moral...* vol. 3, p. 239.

³⁸⁹ OLIVER, SEBASTIÁN, *Ejercicio de confesores...* vol. 1, trat. I, quest. II, art. XI, p. 66.

que en un siglo de incorporaciones racionalistas y científicas, se mantuviera vigente la discusión sobre un aspecto tan metafísico como era el origen de una capacidad humana extraordinaria.

III.2.5. LA GRAN PREOCUPACIÓN ENCRIPATA: LA INTENCIONALIDAD

III.2.5.1 *El problema de la conciencia y la lucha por su control*

Toda dimensión de transgresión moral se representaba por la Iglesia en la conciencia en forma de sentimiento de culpabilidad, que llevaba a la pérdida de la paz espiritual e impedía llevar una vida virtuosa. Los tratadistas llegaron a afirmar que podían darse cinco tipos de conciencia en el individuo. La primera era la conciencia recta o cierta, que a su vez se dividía en dos tipos, la preceptiva y conciliativa. La preceptiva era aquella que imponía la obligación del actuar, mientras que la conciliativa aunque dictaba el hacer, no lo realizaba desde la imposición. El segundo tipo de conciencia era la errante, también conocida como errónea, que podía ser vencible o invencible. El tercer tipo de conciencia era la dudosa, según fuese duda de derecho o de hecho. Se consideraba derecho cuando un hombre sentía “titubeaba” respecto a la ley o los preceptos mandados, mientras que la de hecho hacía referencia a la inseguridad de haber respetado la legislación en el actuar. Las dos últimas fueron la probable u opinativa, y la conciencia escrupulosa. Esta última se caracterizó por mantener un desasosiego en el fuero interno del individuo ante la imposibilidad de alcanzar una perfección espiritual. Dicha zozobra producía un vivir neurótico de los fundamentos cristianos, pecando por exceso³⁹⁰. Esta desproporción también fue incluida en muchas ocasiones en los sistemas clasificatorios morales de los teólogos como uno de los dos vicios de la religión, junto con el pecado de superstición, imperfección por defecto en este caso.

Durante el siglo XVI y XVII, la Iglesia sintió la necesidad de auxiliar a los feligreses y a los propios párrocos para consolidar la verdadera práctica ortodoxa y lograr así alejar a la conciencia de los dos extremos, a cual más peligroso: la ausencia de culpabilidad y el escrúpulo. Surgió entonces una nueva forma de enfrentarse a los problemas del actuar cotidiano, la casuística, que trató de responder a la diversidad de la problemática moral, como vimos en apartados anteriores. La recopilación de tan excesivo número de supuestos fue fruto de la necesidad de formar a numerosos confesores y religiosos,

³⁹⁰ RUIZ ORTIZ, María, *Pecados y vicios...* pp. 15-30.

sobre todo aquellos destinados a las áreas más ruralizadas. Aunque no siempre habían recibido una formación específica, debían cumplir la función de guía espiritual. Las complicadas situaciones de duda moral llevaron a muchos de ellos a requerir algunas nociones que le permitiesen resolver las situaciones con cierta garantía. Por otra parte, la extrema meticulosidad reflejada en los tratados se debió, en cierta manera, al miedo de la Iglesia por el autogobierno del individuo³⁹¹. Suprimiendo los espacios de libertad moral se podía evitar mayor número de situaciones pecaminosas. Para ello se trató de introducir al párroco como una figura indispensable en el discurrir diario, evitando, una malinterpretación del dogma y consiguiendo la conquista y el control del espacio íntimo del individuo³⁹².

Todas estas medidas estaban enfocadas en torno a un mismo eje: el pecado. Este concepto, como otros tantos, había sufrido añadidos y matizaciones con el paso de los siglos³⁹³. Según Soto Rábanos el pecado se entendía como una ofensa a Dios y aunque las acciones se realizaran contra el prójimo, lo pecaminoso se valoraba en referencia a lo divino. Así entendido, los actos morales no podrían ser considerados como buenos o malos si no existiese una figura divina respecto a quien tratarlos³⁹⁴. Para que el sistema del bien y del mal cristiano funcionase correctamente, al cometer pecado debía generarse un desasosiego en la conciencia. De otro modo el penitente no sentiría necesidad de limpiar su alma y no cumpliría con el sacramento de la confesión³⁹⁵. Para garantizar este proceso que sólo dependía del propio individuo, la Iglesia trató de introducir en las conciencias el miedo a las consecuencias por vivir en pecado. Como remedio, el penitente podía acudir al confesor y en lo más profundo de su arrepentimiento, expresar su delito y conseguir así restablecer el equilibrio espiritual. Este proceso de voluntaria dependencia respecto del confesor, le permitía a éste último tener un conocimiento del tipo de pecados que predominaban en cada villa y por tanto, atajarlos en la medida de lo posible.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 53.

³⁹² Sobre el control a través del pecado véase: SOTO RÁBANOS, José María, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media española”, en *Hispania Sacra*, 57, (2006), pp. 445-447.

³⁹³ CLAVERO, Bartolomé, “Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones” en TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 59-89.

³⁹⁴ SOTO RÁBANOS, José María, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales....”

³⁹⁵ DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón...* pp. 25-45.

En segundo lugar, con el acto de la confesión el religioso tenía acceso al fuero interno del individuo. Éste era uno de los momentos más vulnerables del individuo y donde podía el párroco emplear sus técnicas de adoctrinamiento. Le posibilitaba la orientación personalizada de las posibles dudas cotidianas que le impedían llevar una vida virtuosa y ayudarle a mantener un espíritu puro y honesto. Al mismo tiempo se evitaba otro de los grandes problemas con el que se enfrentaba la Iglesia, el pecado por ignorancia. En muchas ocasiones, bajo desconocimiento el individuo podía incumplir la doctrina. Aunque en ese caso quedaba libre de culpa, la Iglesia trató de suprimir estos vacíos doctrinales y llevar el mensaje divino a cada pequeño grupo social. Esta labor de disciplinamiento realizada por párrocos, misioneros y demás miembros del cuerpo eclesiástico, tuvo varias finalidades, y entre ellas una destacó sobre el resto: la introducción del sentimiento de culpa.

III.2.5.2 *El discurso oculto de la intencionalidad: la encrucijada del pecado*

Los tratados y promptuarios morales fueron una de las herramientas utilizadas por la Iglesia para llevar a cabo este proceso de interiorización de la culpa en la conciencia del Hombre. Los teólogos fueron capaces de elaborar en el siglo XVIII un discurso cuyo fondo escondía una auténtica formulación sobre la intencionalidad de determinados actos y sus consecuencias morales. La mayor prueba de la importancia que se le otorgaba estuvo, como hemos comentado antes, en el hecho de que cometándose una falta o delito moral bajo la ignorancia, el individuo quedaba sistemáticamente absuelto de pecado. El valor no residía en el hecho, el obrar, sino en la intención. Con gran sutileza y perspicacia, los moralistas fueron capaces de plagar en sus textos una relación de actuaciones de devoción o superstición, en función de la intencionalidad con que hubiesen sido realizadas. Esta técnica de incorporación de determinadas ideas en el trasfondo discursivo, trataba de conseguir la buscada interiorización de la culpa que en el fondo, era condición sin la que no era posible obtener la frecuente fluidez entre feligrés-confesor.

No fueron pocos los temas y los modos en que sutilmente se incorporaron estas reflexiones sobre la intencionalidad del obrar, y por consiguiente, la caída o no en el pecado. La variedad temática respondió a una doble categoría: aquellos referidos a las actuaciones del sujeto, y los referidos a las actuaciones externas al sujeto. Respecto al

primer subtipo habría que hacer referencia al *Ejercicio de confesores* de 1705 de Sebastián Oliver. En forma de cuestionario estableció un discurso en el que iba respondiendo a las preguntas formuladas. Una de ellas estaba dedicada a las ocasiones en que se escuchaba misa antes del amanecer, con un número concreto de candelillas o bien dispuestas con alguna forma especial. Incluso tomó en consideración cuando se quería que quien oficiase la misa fuese un párroco con un nombre específico o se dijese “aleluya” más veces de las ordinarias. Su veredicto al respecto fue:

“(…) dejar o añadir algunas ceremonias aunque se haga por devoción, pero en estos últimos casi siempre es pecado venial por la simplicidad del que lo hace. Que si lo hiciese sin la tal simplicidad y fuese grande la inversión, no lo excusaría de mortal (...)”.³⁹⁶

Otro de los muchos ejemplos que reflejó se relacionaba con la cuestión de si sería objeto de excomunión adorar a un ídolo para salvarse de la muerte. Tras unas ideas iniciales acabó introduciendo nuevamente el argumento de la intencionalidad afirmando: “(...) porque la dicha excomunión no es contra los que por temor de la muerte dan culto al ídolo sino contra los que por afecto voluntario le reverencian (...)”³⁹⁷. Y según Oliver, no sólo se comete pecado si el individuo realiza la acción inmoral, sino también aquel que facilita la labor ilícita de otro feligrés: “también es ilícito alquilar, ayudar o coser vestiduras para culto de ídolo y vender lo que sabe sirve a los infieles para la superstición, comunicar con ellos y entrar en sus templos cuando se hacen sus supersticiosos cultos.”³⁹⁸

Por otra parte, otra de las prácticas que más se contempló en los distintos manuales fue llevar colgados cruces, reliquias y otro tipo de símbolos religiosos.³⁹⁹ Este acto fue considerado lícito, o no, dependiendo de la intención con que habían sido portados. Vicente Ferrer reflexionó en 1736 al respecto estimando que:

“Si se llevan colgados del cuello evangelios, cruces, reliquias etc., a fin de conseguir salud o precaver daños o maleficios, fiando en circunstancia vanas estar escritos los evangelios con estos u otros caracteres, o que los relicarios sean de figura triangular, o en que se cuelguen y aten de ésta u otra forma, se llama

³⁹⁶ OLIVER, Sebastián, *Ejercicio de confesores*..., vol. 1, trat. I, quest. II, art. XI, p. 48.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 49.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 49.

³⁹⁹ Como por ejemplo, *Ibidem*, p. 66; BAUTISTA GALBIS, Juan, *Suma moral para examen de curas*... p. 87. Que se hicieron eco de la misma disputa.

observatio sacrorum. Pero llevar dichas cosas con la debida reverencia y sin vana observancia es lícito y religioso”⁴⁰⁰

Más adelante, tratando el tema de la adivinación por quiromancia, fisionomía y metoscopia, constató el dominico ciertas situaciones en que era lícito, y posteriormente acabó formulando que: “(...) pecan gravemente los que les consultan y piden tales anuncios aunque no les den crédito, porque cooperan a su pecado, injurioso a Dios y a la república. Pero si tales pronósticos se hacen por mera risa sólo es pecado venial”.⁴⁰¹ En algo menos de un párrafo había especificado en qué caso no se pecaba, se pecaba, e incluso cuándo era tan sólo un pecado venial, dependiendo de la intención con se hubiese acudido a realizar el lance. Respecto a todos los tipos de sortilegios, aunque por regla general eran pecaminosos, también estableció algunas excepciones expresando: “(...) son buenas y útiles (...) por las *consultorias* (...) en caso de necesidad grave, faltando el consejo humano, como se hagan con la debida reverencia a Dios, en modo proporcionado (...)”⁴⁰².

Otro ejemplo lo encontramos tres años después, en 1739, cuando el presbítero Marcos Lozano estaba comentando si era lícito o no echar las suertes. Especificó exactamente en qué circunstancias e introdujo sutilmente un argumento basado en la intención del que las tomaba: “más cuando decimos que es lícito echar las suertes, se ha de entender habiendo necesidad, porque si no la hay, el echarlas es tentar a Dios”⁴⁰³. Aunque no lo expresó abiertamente, se reconoce que detrás de estas palabras se escondía los casos movidos por la curiosidad, el interés, la envidia etc. Otras de las prácticas comunes entre el pueblo era la de recoger hierbas o realizarse sangrados y ante la duda de si era pecado hacerlo en días festivos, en viernes o en el día de san Juan Bautista, Marcos Lozano respondió nuevamente dando unas pinceladas fundamentales sobre la intencionalidad del acto:

“si esto lo hacen con especial devoción al santo no cometen pecado de superstición, pero no por no estar lejos de ella se ha de extirpar esta costumbre. Más si lo hacen creyendo que sangrándose ese día o no cogiendo las hierbas el día de san Juan éstas no han de tener virtud y las sangrías han de dañar, es supersticioso”.⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ FERRER, Vicente, *Suma moral para examen de curas...* trat. X, p. 297.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 298.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 299.

⁴⁰³ LOZANO, Marcos, *Adicionario al promptuario de teología moral...* trat. XXVII, p. 224.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 226.

Entrando en el último tercio del siglo XVIII, el dominico Daniel Concina en 1770 dejó también bastantes huellas de su discurso encubierto sobre la intencionalidad en los hechos supersticiosos. Algunas de las prácticas más citadas por los teólogos fueron las de arrojar santos o imágenes al río o pasearlos por las villas para acabar con la sequía o alguna plaga.⁴⁰⁵ Al respecto afirmaba Concina, eran costumbres desdeñables “más no sería superstición si la cosa sagrada se arrojara al río o al fuego con la esperanza de que Dios se movería por la intercesión de aquel santo, a extinguir el fuego o contener las aguas”.⁴⁰⁶ Más adelante volvió a introducir la misma idea. Un mismo acto podía ser lícito o supersticioso según la intención de quien lo realizaba.

“así mismo, rezar algunos determinados versos de algún salmo para contener los ladridos de perros o para impedir el flujo de sangre u otra enfermedad con una vana creencia de que así sucederá, tiene olor a superstición pero no al contrario, si alguno reza algunas oraciones para implorar a Dios”.⁴⁰⁷

Podemos encontrar similares pasajes en su discurso VIII, que repitió la misma estructura clasificatoria, sin embargo, destacable es otro tipo de reprobaciones, presente igualmente en otros moralistas y que responde a la segunda categoría enunciada: los *subjects* referidos a las actuaciones externas al sujeto. En ésta se incluyen aquellas directrices y consejos elaborados para aplicarlos, no al penitente, sino a la persona que le hubiera ayudado a pecar. Ciertamente es que de una u otra manera, los religiosos podían atraer a los pecadores hacia el acto de la confesión, pero con ello no controlaban la intencionalidad de las hechiceras y curanderas, pecadoras igualmente y a cuya conciencia no tenían tan fácil acceso. Era necesario obtener su confianza y para redirigir sus actitudes morales hacia un comportamiento ortodoxo. También se ocuparon de ello en los tratados y no hubo discordias al respecto entre los moralistas del siglo XVIII. Si un feligrés había acudido a una hechicera para hacer frente a un maleficio, sabiendo que dicha hechicera podía contrarrestarlo con medios naturales, no pecaba. En ese caso, si la hechicera tenía medios naturales y no naturales para resolver el problema y elegía los no

⁴⁰⁵ Un análisis sobre este tipo de prácticas en Jaén: LÓPEZ CORDERO, Juan Antonio, “Magia, superstición y religión en el agro jiennense. Las plagas de langosta” en LATORRE GARCÍA, José y SÁNCHEZ LEÓN, Juan Carlos (eds.), *Magia y religión en la Historia. Conferencias pronunciadas en el I curso “Magia y religión en la Historia”*, UNED, Centro Asociado de la Provincia de Jaén “Andrés de Vandelvira”, Jaén, 1997, pp. 101-121. Otros estudios interesantes al respecto: ALBEROLA ROMÁ, Armando, y OLCINA CANTOS, Jorge (coords.), *Desastre natural, vida cotidiana y religiosidad popular en la España moderna y contemporánea*, Universidad de Alicante, Alicante, 2009; ALBEROLA ROMÁ, Armando, “Procesiones, rogativas, conjuros y exorcismos: el campo valenciano ante la plaga de langosta de 1756” en *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 21, (2003), (ejemplar dedicado a: Iglesia y religiosidad), págs. 383-410.

⁴⁰⁶ CONCINA, Daniel, *Teología cristiana...* vol. 1, lib. III, disert. VIII, cap. II, p. 192.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 192.

naturales, sí actuaba en contra de Dios. Sin embargo, si el “cliente” acudía a una hechicera sabiendo que ésta sólo tenía medios ilícitos para resolver su problema, en ese caso el pecado lo estaba cometiendo el propio feligrés, que no se estaba ateniendo a las normas de la moral ortodoxa⁴⁰⁸.

Hacia 1694 Jaime de Corella había especificado donde residía el pecado en este tipo de situación, que parecía darse con frecuencia.

“si la hechicera tuviera medios lícitos o ilícitos para sanar, aunque usted supiera ciertamente que le había de sanar con medio ilícito, podría usted pedirle absolutamente que le curase en general, porque le pedía una acción indiferente, y que ella absolutamente lo podía hacer por lícitamente, aunque alias por su malicia se valiese de medios prohibidos”⁴⁰⁹.

Añadió en 1740 Cliquet (1673-1760) a estas ideas: “pero si el hechicero no puede quitar el maleficio sino por otro nuevo, no es lícito inducirle a ello porque sería moverle a pecar y cooperar con él a una acto intrínsecamente malo”⁴¹⁰. Afirmó al respecto el propio Concina en 1780: “es lícito precisar al maleficiador para que por medios lícitos cure al maleficiado, cuando ciertamente consta que tiene medios honestos con que curar el maleficio, pero no si no estás cierto y dudas si el maleficiador tiene medios lícitos para quitar el maleficio”⁴¹¹. En un sentido más comprometido especificó Manuel de Arceniega (1741-1797) en 1783 que no sólo pecaban los que practicaban la superstición sino también los que solicitaban su ayuda a estas hechiceras (aunque posteriormente no diesen crédito a sus respuestas)⁴¹². “Lo mismo digo de los que participan en ellas, ayudando, aconsejando, alabando y aún muchas veces callando.”⁴¹³

El dominico Francisco Guijarro introdujo a finales del siglo, 1791, un aporte del que otros moralistas no se habían hecho eco. Las reverencias, genuflexiones o actos como agachar la cabeza como signo de respeto, fueron algunos actos que podían ser considerados idolatría dependiendo de en qué circunstancias se realizasen. Guijarro supo diferenciar los tres modos en que podían realizarse: como signo de adoración

⁴⁰⁸ Estas ideas también quedaron plasmadas en los tratados de: SAN ANTONIO, Miguel de, *Promptuario de toda la teología moral...* pp. 371-372; FAUSTINO CLIQUET, Joseph, *Epítome florido...* trat. XXI, cap. II, núm. 18, p. 298 y LÁRRAGA, Francisco, *Promptuario de la Teología moral...* trat. XII, Cap. III, p. 435.

⁴⁰⁹ CORELLA, Jaime de, *Práctica del confesionario...* trat. I, cap. IV, p.14.

⁴¹⁰ FAUSTINO CLIQUET, Joseph, *Epítome florido...* trat. XXI, cap. II, núm. 18, p. 298.

⁴¹¹ CONCINA, Daniel, *Teología cristiana...* vol. 1, lib. III, disert. VIII, cap. II, p. 195.

⁴¹² ARCENIEGA, Manuel de, *Método práctico para hacer fructuosamente...* parte IV, lección I, p. 291.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 291.

divina, como forma de idolatría a otro ser o criatura, y como muestra de respeto a otras personalidades, (como bien podía ser un rey). Por ello aclaró la importancia del contexto y la intención con que se realizaban tales actos: “(...) que las primeras adoraciones no pueden eximirse de idolatría cuando se ofrecen a la criatura absolutamente, pero pueden ofrecerse las segundas, concurriendo intención buena y legítima (...)”.⁴¹⁴

Además, de todas estas circunstancias especificadas, habría que añadir cada tipo de práctica mágica calificada como lícita, (astrología natural, magia natural, sortilegio consultorio, quiromancia...) que si no cumpliese los modos y requisitos descritos en los tratados, no cumplirían las finalidades con que se estaban realizando y por tanto, se estaría incurriendo en el pecado. Era necesario, por tanto, analizar cuál era la intención del individuo al practicar la quiromancia, pedomancia o fisionomía, por ejemplo. Fray Vicente Ferrer⁴¹⁵ y Fray Miguel de San Antonio⁴¹⁶ afirmaron que eran prácticas lícitas si se utilizaban para realizar conjeturas sobre el temperamento del cuerpo, robustez, flaqueza o el ingenio porque lo consideran efectos naturales de causas superiores o divinas. En cambio, si la intención de los mismos actos era conocer sucesos contingentes que pendiesen del libre albedrío del hombre, en ese caso el pecado era grave tanto para el que consulta como el consultado.

Para los moralistas del siglo XVIII, por tanto, el pecado residía en la mente y no en el cuerpo, en la idea y no en el acto. El yerro se aplicaba tanto al que solicitaba los servicios como al que los ofrecía, sin embargo, la gravedad del delito moral variaba en función de la intención de uno y del otro. Dichos dos tipos de actuación quedaron recogidos en el trasfondo del discurso anti-supersticioso ilustrado, enfocado en torno a las actuaciones propias del sujeto y las externas al mismo. Aún siendo dos objetos diferentes e independientes, se encontraban interrelacionados de tal manera que en ocasiones, el uno no podía pecar sin el otro y viceversa. Por el contrario, todo acto lícito realizado con la correcta reverencia divina, aún bajo apariencia de supersticioso, no sólo estaba permitido sino que era incluso recomendable: ideas éstas que parecieron reflejarse en los moralistas desde inicios del siglo XVIII hasta su fin.

⁴¹⁴ GUIJARRO, Francisco, *Buen uso de la teología moral...* vol. 3, p. 234.

⁴¹⁵ FERRER, Vicente, *Suma moral para examen de curas...* trat. X, p. 298

⁴¹⁶ SAN ANTONIO, Miguel de, *Promptuario de toda la teología moral...* p. 149.

III.3. LA PRESENCIA DE LO MÁGICO EN LA LITERATURA ESPAÑOLA

Los siglos de oro de la literatura española fueron fundamentales para la consolidación de los arquetipos mágicos de la hechicera. Durante la Edad Media ya se vislumbró un interés por incorporar el personaje de la “mágica” a las obras literarias. En varias colecciones de *Exempla*⁴¹⁷ algunas de las mujeres desempeñaban labores similares a las de nuestra conocida Celestina⁴¹⁸. Otras obras presentaron personajes relacionados de una u otra manera con el mundo mágico, abundando en esta época los testimonios de hechicerías moriscas.⁴¹⁹ Entre los numerosos ejemplos destaca la crónica novelesca *La gran conquista de Ultramar*, en la que la reina mora Halabra se sentía más que atraída por las prácticas de adivinación e incluso de astrología. Otros testimonios de la herencia mágica mora fueron el poema anónimo *El libro de Alexandre*, (primer tercio S.XIII), el *Libro de Apolonio* (1250) o el *Poema de Fernán González*⁴²⁰. En estas obras se recogieron personajes relacionados con la nigromancia, dotes adivinatorias y hechizos varios. Otras muestras destacables fueron algunos poemas aljamiados de Clerecía como el *Poema de Yuçúf* (siglo XIV), el *Poema de Alfonso Onceno* (1348) o la novela *Flores y Blancaflor* (siglo XIII). Una de las características de este tipo de creaciones literarias es que registraron un cierto tono de desaprobación de las prácticas supersticiosas, actitud crítica que se perderá en títulos posteriores, como tendremos oportunidad de comprobar.

III.3.1 LA TRADICIÓN LITERARIA SUPERSTICIOSA PREVIA AL SIGLO XVIII

Con *El libro del buen amor* del Arcipreste de Hita (1330), apareció por primera vez la alcahueta como personaje literario de España y constituyó uno de los antecedentes de *La Celestina*⁴²¹. Según los estudios de Lara Alberola, la presencia de personajes

⁴¹⁷ PEDRO ALFONSO, *Disciplina clericalis*, 2 vols., Imprimerie de Rignoux, París, 1824; BNE, Mss 18544/1, recopilado por GAYANGOS, Pascual de, *Calila e dimna*, Rivadeneyra, Madrid, 1860 (siglo XV); anónimo, *Sendebat: libro de los engaños de las mujeres*, Editora Nacional, Madrid, 1981.

⁴¹⁸ Para profundizar sobre dichas similitudes véase: SABEC, Maja, “Celestina denostada y glorificada: la ambigüedad en las caracterizaciones literarias de la alcahueta”, en *Verba Hispánica: Anuario de la Lengua y Literatura Españolas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Ljubljana*, 11, (2003), pp. 27-36.

⁴¹⁹ ANDRÉS MARTÍN, Ofelia-Eugenia de, *La Hechicería en la literatura...*

⁴²⁰ Menéndez Pidal fecha la obra en torno a 1255 aunque Carroll Marden retrotrae la fecha a 1250 o muy poco tiempo después.

⁴²¹ La obra se publicó inicialmente titulada como *Comedia de Calisto y Melibea* en 1499 y posteriormente se publicó bajo el título *Tragicomedia de Calisto y Melibea* en 1502 con un añadido de 5 actos más.

femeninos mágicos en la literatura peninsular fue tan nutrida que no permite establecer un único modelo que la defina. Existen manifestaciones suficientes para establecer al menos cinco arquetipos hechiceriles literarios: hechicera celestinesca, hechicera étnica, hechicera mediterránea, bruja e híbrido.⁴²²

III.3.1.1 *La Celestina*

La obra de *La Celestina* de Fernando de Rojas (1470-1541) fue el desencadenante de toda una herencia de piezas literarias, celestinescas posteriores a la figura de la alcahueta y hechicera Celestina.⁴²³ A través de esta obra se manifestó la transición cultural que se estaba viviendo a finales del siglo XV. Las universidades europeas contribuyeron al fin de una era en la que los monasterios constituían el único lugar de custodia y reproducción del conocimiento. La universidad de Salamanca, entre otras, contaba con cátedras de cánones, leyes, teología, medicina, lógica, gramática, astrología, música, hebreo, caldeo, árabe y retórica. Como se desprende de tan variadas categorías, la tolerancia y diversidad de conocimientos era un hecho, por lo que las corrientes humanistas italianas no encontraron resistencia para introducirse paulatinamente en España. El arte y la literatura fueron los primeros campos que comenzaron a vivir un retorno a los clásicos, como oposición al control religioso que la Iglesia había llevado en los siglos anteriores. Para ello, la reconquista actuó como impulso definitivo. Al tiempo que se producía el triunfo del cristianismo en los territorios arrebatados, se iba incorporando un nuevo cambio ideológico⁴²⁴.

La obra de Rojas, iniciadora de un género, vinculó por primera vez las funciones de hechicera y alcahueta. Su autor supo unificar la herencia mágica del mundo griego y romano con los aspectos propios de la vida real de la mujer de su tiempo.⁴²⁵ Entre los múltiples análisis de los que ha sido objeto a lo largo de los siglos, fue catalogada desde comedia humanística⁴²⁶ hasta poema dramático,⁴²⁷ en tanto que fue escrito para ser leído

⁴²² LARA ALBEROLA, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los siglos de oro*, Universidad de Valencia, Valencia, 2010, p. 98.

⁴²³ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, “El modelo de Fernando de Rojas y otros perfiles literarios” en SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo...* pp. 151-155.

⁴²⁴ GARCÍA SOORMALLY, Mina, *Magia, hechicería y brujería. Entre La Celestina y Cervantes*, Renacimiento, Sevilla, 2011, pp. 210-211.

⁴²⁵ LEVACK, Brian P. (ed.), *La caza de brujas en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1995; LIDA DE MAKIEL, María Rosa, *La originalidad artística de ‘La Celestina’*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1962.

⁴²⁶ LIDA DE MAKIEL, María Rosa, *La originalidad artística...*

⁴²⁷ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (ed.), *Orígenes de la novela*, Vol. 3, Bailly-Bailliere, Madrid,

y no representado. Por su parte, Pérez Priego aludió al nuevo término que se le acuñó a esta novela, comedia celestinesca. Sin embargo, según sus aportaciones, lo celestinesco podría aparecer tanto en la égloga y en la comedia urbana como en la tragedia, o el auto y farsa religiosos⁴²⁸.

Aunque el oficio principal de Celestina era alcahueta, también realizaba de un modo secundario prácticas mágicas, especialmente para atraer o alejar amores⁴²⁹. A través de la voz de distintos personajes se presentó en la propia obra el debate sobre la realidad de estos saberes⁴³⁰. Mientras Sempronio afirmaba haber oído de esta vieja celestina, sagaz en sus maldades, que provocaba lujuria o deshacía el virgo si quería, Pármeno aseguraba ser todo una falsedad y un modo de conseguir dinero. También se aprecia en la tragicomedia una ruptura de la dicotomía clásica medieval entre el bien y el mal o la virtud y el vicio, con la introducción de nuevos valores, originando una crisis con la búsqueda de la interioridad y lo que hace único a cada ser humano. Cada individuo debía luchar por obtener un espacio propio, personal, que satisficiera sus necesidades. Se originaba así en el texto una auténtica lucha entre la sociedad y el individuo, criticando internamente los condicionantes y realidades que le vienen dadas a cada persona y que solían ser aceptados sin reservas. Rojas utilizó el personaje de Celestina para luchar por un espacio personal, y que debía ser creado por cada individuo en ámbitos tan fundamentales para la vida cotidiana como fueron el amor, la moral, el deber, el dinero, la religión o el grupo social.⁴³¹ Para ello partió de dos enamorados que pertenecieron a un alto linaje, donde comenzó a tener lugar esta crisis de valores, vinculada a la búsqueda de la libertad personal. También apareció en la trama la maldad, lo inmoral y lo condenable, representado en el personaje de Celestina, la fortuna de Pleberio que será heredada por Melibea, así como la debilidad de los personajes masculinos de la obra (sirvientes, Calisto etc.).

Conocedora del arte de la curación y la adivinación, por su similitud con los patrones femeninos de otras obras de la época, Julio Caro Baroja afirmó que *La Celestina* de

1910.

⁴²⁸ PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, *Cuatro comedias celestinescas*, II, UNED, Valencia, 1993.

⁴²⁹ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo...* p.153.

⁴³⁰ Reflexiones acerca de la (in)eficacia de las prácticas mágicas en la obra: LIDA DE MALKIEL, María Rosa, *La originalidad artística...*

⁴³¹ GARCÍA SOORMALLY, Mina, *Magia, hechicería y brujería...* p. 224.

Rojas pudo ser una reelaboración de las mujeres reales que vivían en España⁴³². Muchos han sido los estudios que han tratado de establecer la naturaleza real del personaje protagonista: bien bruja o bien hechicera⁴³³. La razón principal que permitió iniciar dicho debate fue la relación entre la Celestina y el personaje de Claudina. Sin embargo, la errónea interpretación textual puede dar pie a pensar que ésta última acudía a aquelarres, siendo incorrecto⁴³⁴. Tampoco el hecho de que la Celestina usase un conjuro “diabólico” es indicativo de su vinculación con la brujería, puesto que las hechiceras recurrían al mismo para llevar a cabo sus prácticas y tenían firmado pacto implícito con él. En ningún momento participó en reuniones nocturnas ni ningún acto semejante, por lo que no hay posibilidad de considerarla literariamente como un prototipo brujo⁴³⁵. Este fue el modo que tuvo Miguel de Cervantes (1547-1616) de vincular a Celestina con la brujería pero sin proporcionarle los atributos que las unían al diablo, creando un doble juego de realidad y ficción.

Al otro lado de la moneda, los elementos que identificaban a Celestina con una hechicera a lo largo de la obra fueron numerosos y de diversa naturaleza. Entre sus quehaceres no sólo actuaba como alcahueta. Los conjuros de amor fueron especialmente solicitados, aunque también contaba con otros materiales para elaborar perfumes o sanar algunas enfermedades. Ámbar, cortezas de espantalobos, polvillos, hieles, zumo de limón, mosto, tuétano de garza, rosas, azahar, jazmines, tréboles, madreselvas, centeno, sarmiento, manteca de vaca etc., fueron algunos de los ingredientes de su laboratorio. Utilizaba instrumentos como alambiques, redomillas, barrilejos de barro o de vidrio etc.,

⁴³² CARO BAROJA, Julio, *Las brujas...* pp. 274-280.

⁴³³ Véase: MARAVALL, José Antonio, *El mundo social de “La Celestina”*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2003, p. 149; VIÁN HERRERO, Ana, “El pensamiento mágico en Celestina: “instrumento de lid o contienda” en *Celestinesca*, XIV, 2, (1990), pp. 41-91; TORO-GARLAND Fernando, “Celestina hechicera clásica y tradicional” en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 60, (1964), pp. 438-445; RICO, Francisco, “Brujería y literatura” en *Brujología. Ponencias y comunicaciones del primer congreso español de brujología*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972, pp. 97-107; GARROSA RESINA, Antonio, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987; VIÁN HERRERO, Ana, “Transformaciones del pensamiento mágico: el conjuro amoroso en ‘La Celestina’ y en su linaje literario” en CANET VALLÉS, José Luis y BELTRÁN LLAVADOR, Rafael (coords.), *Cinco siglos de Celestina: aportaciones interpretativas*, Universidad de Valencia, Valencia, 1997, pp. 209-238; CARO BAROJA, Julio, “Arquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería” en *Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975, pp. 179-228.

⁴³⁴ Dijo Pármeno: “aún la una le levantaron que era bruja”. Le levantaron es usado en el sentido de que la etiquetaron como bruja.

⁴³⁵ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo...* p. 153; LARA ALBEROLA, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española...* p. 103.

y como perfumista, usaba el solimán para los productos de tocador, preparado para aclarar el cabello o sarmientos como productos de belleza.⁴³⁶

Aunque no cabe duda del crucial punto que juega en la obra, este personaje no fue el único que recibió la carga crítica de la obra. La dulce Melibea representó a una mujer enamorada capaz de luchar por su libertad individual, arrastrando la carga de la tradición que le impedía consumir su amor. Sus sentimientos fueron suficientemente fuertes como para romper las obligaciones interpuestas por la sociedad y el seno familiar y consumir una ruptura de la doctrina religiosa. Calisto, por su parte, antes de que apareciese el personaje de Celestina ya demostraba utilizar en su lenguaje cotidiano comentarios herejes. A través de la figura de Sempronio, que siempre reprimía tales comportamientos, trató Cervantes de contener los extravíos de su época⁴³⁷.

Otro de los últimos puntos imprescindibles del mundo mágico que muy bien supo entrever Cervantes, fue la importancia de la oración para la realización de cualquier lance supersticioso, por lo que Rojas no dudó en reflejarlo en su obra. La idoneidad de las palabras elegidas para ser recitadas o susurradas era fundamental, puesto que de ellas dependía cruzar la frontera entre la herejía manifiesta o implícita. Celestina utilizaba para sus conjuros tres elementos: la palabra, un elemento tocado por la víctima y algún ungüento o crema como elemento añadido. Consciente Rojas del peligro de la censura, su invocación en el conjuro favorable a Calisto no se dirigió al demonio sino a Plutón, espíritu que regía los infiernos, para que actuase de mediador⁴³⁸. Si Celestina no mostró contacto expreso con el diablo,⁴³⁹ menos adoración le estuvo rindiendo Calisto. Este personaje, desesperado de amor, recurrió al recurso mágico y divino como posibles medios de intentar obtener el amor de Melibea. Por esta razón, en esa lucha entre el bien y el mal a la que Cervantes gustaba poner a sus personajes, Calisto acudió a misa justo antes de ir a pedirle sus favores a Celestina.

⁴³⁶ Sobre la descripción que Pármeno realiza a Calisto del laboratorio de Celestina véase: LAZA PALACIOS, Modesto, *El laboratorio de Celestina*, Instituto de Cultura de la Diputación de Málaga, Málaga, 1958.

⁴³⁷ Véase el acto I, escena III de la obra.

⁴³⁸ Otras obras que se inspiraron en la relación entre la Celestina y Dios y el Demonio fueron *Tragedia Policiana*, el *Auto de Clarindo* y *Farsa de la hechicera*.

⁴³⁹ Sobre el pacto entre Celestina y Plutón véase: GARROSA RESINA, Antonio, *Magia y superstición en la literatura castellana...*

III.3.1.2 *Una herencia celestinesca*

Ya en el siglo XVI proliferaron las publicaciones literarias imitando la trama o bien la composición de la tragicomedia de Rojas. Según los estudios de Russell, la magia constituyó el tema principal de la obra y no secundario o marginal⁴⁴⁰. La gran diferencia entre *La Celestina* y el resto de obras celestinescas posteriores es que los autores de las del segundo grupo debieron elegir un género en la que contextualizarlas, mientras que Fernando de Rojas fue el creador de un género sin precedentes. Ello obligó a las composiciones posteriores a perder complejidad en algunos personajes y expresiones literarias. Uno de los primeros intentos de renovación del género celestinesco se dio con la publicación del *Retrato de la lozana andaluza*. En esta obra de 1528, Francisco Delicado introdujo en un ambiente de prostíbulo en Roma, un contexto erótico y sexual muy marcado donde se insertaba el entorno celestinesco, ciertamente más realista que la obra de Rojas, al menos en los aspectos relacionados con los conjuros. La vida de la Lozana, llena de obstáculos, hizo que acabase prostituyéndose y ejerciendo al mismo tiempo como partera, comadrona, elaborando perfumes y ungüentos⁴⁴¹ y realizando adivinaciones o sanaciones. Esta mujer andaluza, como muchas de las hechiceras de estas tierras, ejercía estas labores supersticiosas consciente de la falsedad de sus quehaceres, entendiéndolo como un modo de ganarse la vida, al igual que Celestina.

Unos años después, en 1534, la *Segunda comedia de Celestina* de Feliciano de Silva (1480-1554), revivió al personaje de la alcahueta Celestina, afirmando que gracias a sus dotes mágicas había podido fingir su muerte. Sin embargo, el planteamiento esquemático fue muy diferente. Relucieron sus capacidades mágicas para realizar todo tipo de lances curativos o amorosos, aunque en la práctica no llevó a cabo ninguno, en un afán por aparentar honestidad y santidad⁴⁴². Después de haberse librado de la muerte en una ocasión, en sus nuevas hazañas la Celestina tuvo cuidado de no tentar la suerte en exceso, y aunque lo mágico estaba absolutamente presente en el contexto de la obra, nunca se llegó a realizar una invocación al demonio, una práctica de aojamiento o de nigromancia. Con estas innovaciones introducidas en el género por Feliciano de Silva,

⁴⁴⁰ RUSSELL, Peter Edward, *Temas de “La Celestina” y otros estudios*, Ariel, Barcelona, 1978, especialmente el apartado: la magia, tema integral de “La Celestina”.

⁴⁴¹ GARCÍA SOORMALLY, Mina, *Magia, hechicería y brujería...* p. 282.

⁴⁴² BARANDA LETURIO, Consolación, “Algunas notas sobre la presencia de la *Tragicomedia* de Rojas en la *Segunda Celestina*” en *Dicenda: Cuadernos de Filología Hispánica*, 3, (1984), pp. 207-216.

se incluyeron notas sobre el ideal femenino y se compuso un final feliz de la obra, encarnando el personaje a una hechicera renovada y con unas notas de desconfianza respecto a sus propias capacidades mágicas (de estafar). En segundo lugar la creación literaria desprendía otra gran intención moralizante, el hecho de poder conseguir los mismos objetivos (amorosos) sin acudir a la magia, todo ello envuelto en una narración donde lo mágico estaba por doquier⁴⁴³.

A partir de estas publicaciones, la herencia del personaje celestinesco se disparó. Otras composiciones reprodujeron parámetros similares, aunque con distintos enfoques. En el anónimo *Auto de Clarindo* publicado en 1535, se reflejó la capacidad de las mujeres para dominar a los demonios y usarlos a su interés. Según Esteban Martín, la *Tragicomedia de Lisandro y Roselía* de Sancho Muñón (1530-1601) puede ser considerada como la obra más próxima a *La Celestina* de Rojas. El hilo conductor de lo mágico penetró a través del personaje de Elicea, la sobrina de Celestina, que representó nuevamente los oficios de alcahueta y hechicera⁴⁴⁴ como un modo de ganarse la vida en un entorno de prostíbulo. Los paralelismos adjudicados con respecto a la obra de Rojas no restan los importantes elementos originales que contiene, como la inclusión de la cuestión del honor como el desencadenante de las tragedias de la obra o la gran personalidad de los protagonistas⁴⁴⁵.

La saga celestinesca continuó con *La Tragedia Policiana*, publicada en 1547 bajo la autoría de Sebastián Fernández (siglo XVI). En esta ocasión la protagonista era Claudina, la maestra de Celestina. Al igual que la obra de Rojas, ésta se llevó a cabo bajo encargo y con una intención moralizante. En ella, su protagonista volvió a repetir el cliché del tradicional oficio de alcahueta que atendía encargos mágicos con fines económicos. Por tal razón se aprecian en la obra sus dotes como perfumera, partera, boticaria, alcahueta, zurcidora de virgos etc. Durante la narración de los hechos, Claudina utilizó la invocación al diablo tratando de conseguir sus propios intereses, y fue su intención egoísta y dañina lo que la llevó a la muerte. Fundamental es el momento argumental en que estando en sus últimos alientos de vida llamó a Celestina y

⁴⁴³ LARA ALBEROLA, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española...* pp. 107-108.

⁴⁴⁴ En la categoría de hechicera entraron todas las posibles actividades o labores que pudo desempeñar como partera, aojadora, herbolaria, perfumera, boticaria, conjuradora etc.

⁴⁴⁵ ESTEBAN MARTÍN, Luís Mariano, "Huellas de Celestina en la Tragicomedia de Lisandro y Rosalia" en *Celestinesca*, vol. 12, 2, (1988), pp. 17-32.

le legó sus materiales, instrumentos, sus bienes y hasta la protección de sus hijos. La hechicería se mostraba así en la obra como un conocimiento que se transfería, se encomendaba y se protegía. Su transmisión era oral y la relevancia era tal que llegaba a ser objeto de herencias⁴⁴⁶.

Así es como el personaje de *La Celestina* fue adoptando un pasado, unos antecedentes vitales y familiares. La vida de su sobrina, de su maestra e incluso su propia “resurrección” fueron las primeras manifestaciones literarias que configuraron paulatinamente el género celestinesco, un verdadero fenómeno literario vinculado al mundo de lo mágico. Tras concluir las primeras décadas posteriores a la obra de Rojas y la llegada de las primeras obras continuadoras del incipiente género, en 1564 se publicó la anónima *Tragicomedia de Polidoro y Casandrina*. Entre las novedades que aportó al género es destacable la figura de la hechicera y alcahueta Corneja, que había sido discípula de Elicia, la sobrina de Celestina⁴⁴⁷. Sin precedente alguno, su autor identificó en el mismo personaje a la hechicera y la madre de Casandrina, la joven enamorada. A esta situación novedosa y desconcertante se le unieron otros dos factores añadidos⁴⁴⁸. El primero fue que la pareja de enamorados no pertenecía a un linaje noble. En este punto la tragicomedia se alejaba del entorno social de la obra de Rojas. En segundo lugar, Casandrina, no sólo no era una joven de alta alcurnia sino que se ganaba la vida como prostituta encubierta.

Llegados al siglo XVII, se había configurado a lo largo de las distintas publicaciones toda una continuidad del oficio de la tercería, aprendido y heredado por las alcahuetas. En 1603 Agustín de Rojas Villandrando (1572-1635) incluyó en su obra *El viaje entretenido*, el relato de una mujer con grandes rasgos celestinescos y gustosa bebedora de vino: Lucrecia. A través de este personaje reflejó el laboratorio que solían usar estas hechiceras, aprovechando su autor para plasmar a través del pasaje su incredulidad

⁴⁴⁶ ESTEBAN MARTÍN, Luís Mariano, “Huellas de Celestina en la *Tragedia Policiano* de Sebastián Fernández” en *Celestinesca*, vol. 13, 1, (1989), pp. 31-42; FINCH, Patricia S., “Religion as magic in the ‘Tragedia Policiano’”, en *Celestinesca*, vol. 3, 2, (1979), pp. 19-24.

⁴⁴⁷ Sobre los linajes de corte matrilíneal véase: VIAN HERRERO, Ana, “Transformaciones del pensamiento mágico: el conjuro amoroso...” p. 229.

⁴⁴⁸ SOLANA SEGURA, Carmen, “La Tragicomedia de Polidoro y Casandrina como distorsión del paradigma celestinesco” en CALZÓN GARCÍA, José Antonio (coord.), *Actas del I congreso internacional de filología hispánica, jóvenes investigadores*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2008, pp. 129-136.

sobre la realidad de los hechos mágicos⁴⁴⁹. Firme fue su consideración, transmitida a través de su personaje Rojas que decía: “lo que de esto me asombra es que hay mujeres tan pobres que aún no tienen un manto con qué cubrirse y tienen veinte sebillos con qué untarse (...) y dos mil hechizos e invenciones de que aprovecharse”⁴⁵⁰. Pero quizá, lo más relevante de esta obra no fueron estas detalladas informaciones e incluso el posicionamiento del autor respecto a este tipo de prácticas, sino la conexión de la actitud y el pensamiento de Lucrecia con las reflejadas por Aldonza en *La lozana andaluza*: la condena de la actividad de la hechicería (tanto una como otra acaban recibiendo su castigo). Con estas notas, Agustín de Rojas trató de criticar a aquellas personas que acudían a las hechiceras e ironizó sobre la credulidad en la efectividad de los hechizos.

Entre quince y veinte años después apareció *El caballero de Olmedo* (1620) de Lope de Vega (1562-1635).⁴⁵¹ El paralelismo con *La Celestina* es indudable, especialmente representado en el personaje de Fabia. Los estudios de José María Ruano de la Haza establecieron similitudes entre los distintos personajes de ambas piezas literarias (Alonso y Calisto, Inés y Melibea, Fabia y Celestina, Tello y Sempronio y Pedro y Pleberio)⁴⁵². A través del relato, la hechicera quedó más que relacionada con el diablo, se ocupó de los asuntos amorosos y se presentó como la típica imagen de hechicera que recorría encrucijadas y cementerios en busca de dientes de difuntos para sus conjuros.

La novela *La fuerza del desengaño* (1624) de Juan Pérez Montalbán (1602-1638), no trató de representar un paralelismo exacto con la estructura de *La Celestina*. La intención del autor fue reflejar cómo la desesperación por amor podía llevar a los individuos a recurrir a la magia como alternativa, y el yerro al que esto avocaba. En un intento por reconducir a los lectores hacia actitudes y comportamientos acordes a la moral ortodoxa, Lucrecia recibió un pequeño castigo al intentar conseguir uno de los ingredientes que necesitaba para sus lances. Estos hechos llevaron a uno de los

⁴⁴⁹ JOSET, Jacques, “De Fernando de Rojas a Agustín de Rojas: presencia de ‘La Celestina’ en ‘El viaje entretenido’” en CRIADO DE VAL, Manuel, *La Celestina y su contorno social: actas del I congreso internacional sobre La Celestina*, Hispam, Barcelona, 1977, pp. 347-358.

⁴⁵⁰ ROJAS VILLANDRANDO, Agustín de, *El viaje entretenido*, Castalia, Madrid, 1995 (1603), p. 104

⁴⁵¹ Es una obra extraordinaria que según autores como Francisco Rico fue probablemente escrita en 1620, mientras que otros como Morley y Bruerton la sitúan entre 1615-1626. Véase: MORLEY GRISWOLD, Sylvanus, y BRUERTON, Courtney, *Cronología de las comedias de Lope de Vega: con un examen de las atribuciones dudosas, basado todo ello en un estudio de su versificación estrófica*, Gredos, Madrid, 1968.

⁴⁵² RUANO DE LA HAZA, José María, “Texto y contexto de ‘El caballero de Olmedo’ de Lope” en *Criticón*, 27, (1984), pp. 42-43.

protagonistas, Teodoro, a abandonar el camino que estaba adoptando e inclinarse por una vida sumida en la penitencia y la religión, vertebrando la novela de Montalbán a través de la ejemplaridad del engaño.

La Dorotea, obra de Lope de Vega publicada en 1632, apareció cuando la imagen celestinesca estaba ya consolidada. Sus personajes fueron un reflejo de distintos tipos literarios. Destacable fue el intento de uno de ellos, Laurencio, de acusar a la alcahueta Gerarda de bruja. La intención de Lope fue presentarla como una hechicera decaída,⁴⁵³ aunque la ausencia de pruebas o referencias que respondiesen a las acusaciones de brujería, hicieron de la acusación una pura conjetura. Lara Alberola consideró que Lope de Vega trató de reflejar con este fracaso en la delación, la necesidad social de adoptar una actitud prudente ante las sospechas de brujería, resultando posiblemente este relato argumental una de las manifestaciones literarias que surgieron tras los hechos de Zugarramurdi.

Años más tarde, en 1654, vio la luz la obra de *El encanto es la hermosura y el hechizo sin hechizo* de Agustín de Salazar y Torres. Inicialmente, la obra había quedado inacabada siendo su discípulo, Juan de Vera y Tassis (1636-1701), quien la concluyó. El personaje principal, Celestina, era la propia hija de *La Celestina* de Rojas. Destacaba por sus conocimientos en astrología, quiromancia y sobre todo magia de corte amoroso. La astucia, su mejor cualidad, le permitió ganarse una notable fama de hechicera. A pesar de todo este aparente dominio de la materia mágica, Celestina era una estafadora que acabaría siendo descubierta. La comedia termina con la hechicera burlada, sin fama y con los deseos amorosos de los distintos personajes de la trama cumplidos. Con este final se llevaba a cabo un canto a la hermosura y una crítica a las embusteras sortílegas.

Estas son algunas de las obras que pertenecen a la categoría de “hechiceras celestinescas”. Un segundo subgrupo de obras de corte mágico celestinesco, fueron las denominadas de “hechiceras burlescas y grotescas”. La diferencia entre éstas y las celestinescas radica principalmente en el tratamiento del autor. Las hechiceras falsarias,

⁴⁵³ Muy interesante en este sentido es el estudio de POGGI, Giulia, “La bruja decaída: apuntes sobre la figura de Gerarda en ‘La Dorotea’ de Lope de Vega” en PORRO, María José (ed.), *Romper el espejo: la mujer y la transgresión de códigos en la literatura española: escritura, lectura, textos (1001-2000)*, III Reunión científica internacional, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2001, pp. 27-40.

pertenecientes al primer tipo, no tienen por qué catalogarse de burlescas, sólo por el hecho de que sus actos participen de la mentira y la estafa. Su autor podía tratar el tema desde el respeto y la grandiosidad que le correspondía tanto al aspecto mágico como al trágico de la obra. Por su parte, los títulos que se incluyen dentro del subtipo de hechiceras burlescas o grotescas son aquellos donde la clave de la obra no reside en la realidad o falsedad de las actuaciones mágicas, sino en el tono burlesco que el autor le aplica al conjunto de la obra. Uno de los ejemplos que mejor ilustran estas ideas es la *Farsa de la hechicera*, de Diego Sánchez de Badajoz (1525-1549)⁴⁵⁴. Aunque la trama tiene importantes puntos de similitud con las obras de corte celestinesco, la indudable intencionalidad burlesca queda impresa en los personajes de Candelera, el cobarde pastor⁴⁵⁵ o el galán que no consigue el deseo de su amada. Especialmente tono burlesco alcanzó el conjuro diabólico que utilizó Candelera, en el que le ordenaba que le ayudase al demonio, que aparecía desfigurado, sin nombre concreto y apenas con poder de conceder alguna petición.

A finales del siglo XVI, en 1597, se publicó en Barcelona *El testamento de Celestina*, una creación poética de tono burlesco atribuida a Cristóbal Bravo (s. XVI)⁴⁵⁶. Esta obra no destaca sólo por el evidente aire irónico y la crítica implícita, sino por el reflejo de materiales e instrumentos propios de una hechicera que legó en su testamento. Se estructuró en 3 partes, de las cuales la primera contextualizaba al personaje. Celestina, a punto de morir, llamó al escribano para legar sus bienes mágicos como si de un gran patrimonio se tratase. Esta composición refleja la costumbre de la época entre algunas hechiceras de transmitir a su muerte algún conocimiento, conjuro o familiar.⁴⁵⁷ El interés de Celestina por testar nos da a entender que su principal oficio era el de hechicera, a pesar de que también actuase como alcahueta. Nombró a Areúsa como la principal heredera del oficio, la persona de confianza a quién le encomendó que continuase con las prácticas que ella había emprendido durante su vida. Entre sus últimas voluntades estaba el cobro de algunos encargos, la entrega de algún vestido y la

⁴⁵⁴ La opinión general es que se compuso entre 1525 y 1547, no obstante, López Prudencio reduce el marco temporal entre 1524 y 1540 y Wiltout entre 1545 y 1549. Véase: MARTÍNEZ, María José, “Las farsas profanas” en *Criticón*, 66-67, (1996), pp. 225-242.

⁴⁵⁵ Un buen análisis sobre la evolución de la figura del pastor se encuentra en: CAZAL, Françoise, “Del pastor bobo al gracioso: el pastor de Diego Sánchez de Badajoz” en *Criticón*, 60, (1994), pp. 7-18.

⁴⁵⁶ Recogido como pliego en el *Diccionario bibliográfico de pliegos sueltos (siglo XVI)* de Antonio Rodríguez Moñino.

⁴⁵⁷ Ya vimos anteriormente que Claudina también quiso encomendar sus saberes y conocimientos antes de morir.

petición de crear un prostíbulo en las puertas de Zaragoza donde hubiese “damas de ganancia”, cuya regente debía ser Elicia⁴⁵⁸.

La segunda parte de la obra fue introducida con este personaje, Elicia, a quien entregó sus muebles y el cofre donde guardaba los instrumentos y aparejos que solía utilizar para sus lances. La tercera parte fue la dedicada a la herencia de la hechicera a Areúsa, que en esta ocasión fueron una serie de mandatos y consejos en el arte de la hechicería, entre ellos, inspeccionar a otras hechiceras en sus labores. Esta petición estaba orientada a crear una especie de órgano de control del oficio de hechicería, posiblemente para guardar la dignidad que le pertenecía. Esta obra⁴⁵⁹ fue una creación literaria especialmente relevante, por ser una de las pocas cuyo tema central giró en torno al legado de las hechiceras como patrimonio cultural y material, que debía ser respetado y valorado.

Varias décadas después, en 1643, se publicó el *Entremés famoso de la Celestina*, una obra de Juan Navarro Espinosa (s. XVII). En ella el personaje de Celestina se presentaba por su oficio de hechicera, sin dar muchos más apuntes sobre su personalidad. Su descripción física recurrió a los tópicos de vieja, barbuda, fea y con lunares y el tono burlesco residió en la parodia que se realizaba sobre los sentimientos, reduciendo el amor a algo material que podía manipularse buscando el favor de unos y de otros. Por su parte, el *Entremés de la hechicera*, obra atribuida a Lope de Vega, es un ensayo con una intensidad cómica y claros puntos de fantasía. En ella, Susana había sido abandonada por su marido Rosales pero ella no se sentía desdichada. La razón de que no tuviera desazón alguna era que estaba totalmente confiada de que la vieja Sempronia atraería de nuevo el amor de su marido. Esta excesiva credulidad en la efectividad de los rituales mágicos que realizaría Sempronia es precisamente el objeto de burla de la obra, una actitud supersticiosa muy abundante en la época. Ello se plasmó a través de la actuación de varios personajes, entre ellos un caballero llamado Gálvez, que acudió también a Celestina a recuperar a la dama que le había abandonado. Ésta le dio una

⁴⁵⁸ LARA ALBEROLA, Eva, “Testamento de Celestina, una burla de la hechicera” en *Celestinesca*, vol. 30, 1-2, (2006), pp. 43-88; CARAVAGGI, Giovanni, “Apostilla al ‘Testamento de Celestina’” en *Revista de Literatura*, t. 43, 86, (1981), pp. 141-152.

⁴⁵⁹ Al final del poema aparece a modo de colofón una “Carta de Celestina” que la había dirigido a Silvia, una muchacha de la que ella había sido tutora. El contenido de dicha carta remite a una idea fundamental basada en el hecho de que si la mujer engaña a los demás evita ser engañada, y que sólo buscando un modo de sacar beneficio con el engaño evitaba el malvivir sin (o con) la protección masculina.

bolsita y le dijo que recitase unas palabras entre las 11 y las 12 de la noche, (estafando a conciencia al joven caballero y creyéndose éste afortunado). Por otro lado, el conjuro realizado a Susana casualmente tendría éxito, pero no con la persona que ella quería. Para llevarlo a cabo Celestina requería unos cabellos del amado y el sirviente de Susana recogió pelo de una barbería, diciéndole ser de Rosales. Para colmo de la burla, un sastre, un herrero, un botero, un sacristán y un maestro trataron de obtener el amor de Susana a través de la misma hechicera, por lo que ella acabó perseguida por numerosos pretendientes y enamorada del hombre inadecuado. Con este castigo, su autor trató de demostrar que quien acudía a la magia como recurso para cumplir sus intereses, recibiría las nefastas consecuencias del destino. Finalmente, Luís Quiñones de Benavente (1581-1651) escribió en 1645 una obra con el mismo título que la anterior de Lope, *El Entremés de la hechicera*. La trama se plantea similar a la anterior en tanto que la hechicera, Mohatra, era la que desataba el enredo entre los interesados, siendo estos presentados como personajes propios de burla por creer en la eficacia mágica.

El segundo grupo de obras de corte mágico a destacar es el de la “hechicera étnica”. Pertenecen al mismo aquellos títulos donde el arquetipo de hechicera era desempeñado por gitanas, moras, moriscas, judías o conversas. Los títulos que ilustran esta tipología no son tan abundantes como la primera, pero sí muy significativos. Entre ellos se encuentran las *Cartas inéditas de Eugenio de Salazar* del propio Eugenio de Salazar (1560); *Los siete infantes de Lara* de Juan de la Cueva (1579); *El trato de Argel* de Cervantes (1581-1585); *Guzmán de Alfarache II* de Mateo Alemán (1604); *El licenciado Vidriera* de Cervantes (1613); *La gitanilla* también de Cervantes (1613); *La hija de Celestina* de Alonso Salas de Barbadillo (1614); *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* de Cervantes (1617) y la *Segunda parte de Alonso, mozo de muchos amos* de Jerónimo de Alcalá Yáñez (1626)⁴⁶⁰.

Estas obras muestran un carácter más heterogéneo que las del grupo anterior. La variedad de los lances mágicos es mayor, y las hechiceras podían aparecer vinculadas al linaje celestinesco o bien a las grandes diosas mágicas Circe y Medea. Otro rasgo determinante es si vivían en su tierra de origen, hechiceras étnicas puras, o residían en España, las contaminadas. La obra *Los siete infantes de Lara* y *El trato de Argel* son

⁴⁶⁰ LARA ALBEROLA, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española...*p. 146.

dos ejemplos de hechiceras que al vivir en su tierra mantenían un contacto con su cultura, y por ende, con sus aportes mágicos. Otra de las grandes características de sus protagonistas es que nunca recurrieron al diablo, puesto que no eran cristianas. La tercera gran aportación es que en estas obras aparecía como normal que este tipo de mujeres, por su marginalidad y procedencia, conocieran las propiedades de las hierbas, plantas, algunos animales e incluso las influencias de los astros. Finalmente, los personajes nunca salían dañados, ya que sus finales aludían simplemente a un fracaso en las intenciones mágicas.

Las hechiceras de *La hija de Celestina*, *Guzmán de Alfarache II* y *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* pueden ser consideradas como étnicas contaminadas y en ocasiones fueron tratadas desde un punto de vista despectivo. Durante la trama estas hechiceras fueron provocando daños a otros personajes de la obra y como consecuencia, pagaron de una u otra manera por sus pecados. Las excepciones las encontramos en *El Licenciado Vidriera* y *Persiles*, ya que aún siendo las hechiceras las causantes de los problemas de salud de los protagonistas de sus relatos, no recibieron su merecido castigo, quizá por responder al encargo de un tercero. De cualquier manera, en este tipo de obras las marginadas moriscas, judías o conversas fueron tratadas como un peligro social, capaces de ejercer daño y perjuicio a víctimas cristianas. Las gitanas, en cambio, recibieron un tratamiento muy simple, sin profundidad en los personajes mágicos, repitiendo prototipos simplificados de la imagen literaria de la hechicera con el engaño y la astucia como las principales características adjudicadas⁴⁶¹.

El tercer tipo destacable fue la “hechicera mediterránea”. Con esta denominación se hizo referencia a aquellas obras que representaron de una u otra forma los modelos clásicos mágicos de Circe y Medea, así como las mágicas de Tesalia, herederas de las anteriores. La variedad de textos en que aparecen personajes mágicos de corte mediterráneo impiden la creación de un estereotipo repetitivo como el de *La Celestina*. Dos subgrupos pueden analizarse en su defecto, el primero es el de las obras que realizan una actualización de los clásicos personajes de Circe y Medea. En él podríamos incluir: *Las lágrimas de Angélica* de Luís Barahona de Soto (1586); *El vellocino de oro* de Lope de Vega (1624); *La Circe* también de Lope (1624); *Varia fortuna del soldado*

⁴⁶¹ *Ibidem*, pp. 163-164

Píndaro de Gonzalo de Céspedes y Meneses (1626); *Amazonas en las Indias* de Tirso de Molina (1635); *El desengaño amando y premio de la virtud* de María de Zayas (1637); *El jardín de Falerina* de Calderón de la Barca (1630-40) y *El conde Partinuplés* de Ana Caro (1653).

Las características innatas a los personajes de Circe y Medea eran su atractivo y juventud, así como su orgullo y presuntuosidad. Estos referentes junto con la fama destacaban entre las hechiceras de *El vellocino de oro*; *El mayor encanto de amor* y *Los tres encantos de Medea*. Las hechiceras de estas composiciones, jóvenes y seductoras, se movían bajo un interés amoroso-sexual. Para Circe (*La Circe*) conseguir el amor de Ulises era todo un reto y ante la imposibilidad de obtener reciprocidad, se resignó a retenerlo consigo. Por su parte, Medea experimentó lo contrario, utilizó su magia a favor de Jasón porque estaba enamorada, (*El vellocino de oro* y *Los tres mayores prodigios*) y con ello consiguió que la aceptase y que decidiese llevársela con él. Una traición tiempo después (*Los encantos de Medea*) la convertirá en una persona vengativa, asesinando a la prometida de Jasón y a sus hijos. De una u otra forma, lo que destacó a través de estos hilos argumentales era el fracaso mágico-amoroso. En la obra de *Las lágrimas de Angélica*, Canidia fue presentada como un personaje muy negativo. El autor le otorgó vicios como la lascivia y la monstruosidad de su carácter, basada en prácticas de vampirismo, dominio de los espíritus malignos, la resurrección de los muertos o el robo de partes de los cuerpos de muertos para realizar conjuros. Otro ejemplo más de hechicera mediterránea.

El segundo subgrupo de esta tercera tipología está presente en las obras que recrean a estas clásicas mágicas (Circe y Medea) de una manera semejante a los modelos clásicos, (y no realizando una actualización de los patrones heredados). En ellas aparecieron personajes literarios que representaban la descendencia directa de Circe (como Saxe de *El Crotalón*, 1556). Otras hechiceras simbolizaban el lado monstruoso de estos clásicos (como la Orcavella de *Silva curiosa*, 1583). Por otra parte, la supersticiosa que salvó a Rutilio en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Lucrecia en *El desengaño amando y premio de la virtud*, 1637 y Aldora en *El Conde Partinuplés*, 1653, encarnaron el prototipo de hechicera de la región de Tesalia. Entre las capacidades mágicas que poseían se encontraba el dominio de las hierbas, la adivinación por diferentes métodos, el conocimiento de los fenómenos atmosféricos y astrológicos, y la capacidad de crear

falsas realidades. A aquellas hechiceras que destacaron por su monstruosidad se le añadieron prácticas de vampirismo o antropofagia, como fue el caso de Orcavella⁴⁶².

Finalmente, algunas creaciones literarias no pueden clasificarse según una tipología concreta por la combinación de aspectos propios de la bruja y la hechicera. Estas composiciones, entre las que se encuentra *El buscón* (1626, aunque ya circulaba en manuscrito entre 1603-1606) de Francisco de Quevedo (1580-1645)⁴⁶³, *La pícara Justina* (1605) de Baltasar Navarrete (1560-1640) y *El coloquio de los perros* (1613) de Cervantes, son las que se podrían tipificar como “híbridos”. En *El buscón* se hizo referencia a la práctica del beso negro que se le realizaba al diablo durante los aquelarres, sin embargo, el laboratorio que se describió en la obra respondía a elementos utilizados frecuentemente por las hechiceras. En la obra de *La pícara Justina* el autor utilizó el término “bruja” y “hechicera” con una intencionalidad específica. Al tildar de bruja (además de hechicera) al personaje, éste quedaba absolutamente desprestigiado y cargado de valores negativos, por lo que el autor recurrió a esta estrategia para hacer parecer a Lucía un ser despreciable. En *El coloquio de los perros*, Cervantes sembró la duda al presentar a la Camacha afirmando que era reconocida como una afamada bruja,⁴⁶⁴ aunque luego dejase ausente la confirmación de tales pareceres. La brujería apareció así como un episodio idóneo para debatir sobre la realidad de sus actos o el uso de estas acusadas como chivo expiatorio, para medrar las debilidades del sistema patriarcal. Aunque aparentemente la metamorfosis en perros y las restantes actuaciones mágicas pudieran parecer el centro de la trama, lo cierto es que el relato aguardó una feroz crítica social en su conjunto (aunque sin ser escandalosa). Para ello Berganza, en forma de perro, fue viviendo experiencias bajo el amparo de numerosos dueños, quienes encarnaron los vicios y valores más depravados de la sociedad.

⁴⁶² LARA ALBEROLA, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española...* pp. 210-212

⁴⁶³ ORTIZ, Alberto, “Magia barroca, hoy: interpretación literaria y tradición demonológica para una lectura de Quevedo” en *La Perinola: Revista de investigación quevediana*, 13, (2009), pp. 89-104; del mismo, “Sabiduría a cambio de almas: el tutelaje diabólico en la literatura áurea” en *Edad de Oro*, 27, (2008), pp. 201-218.

⁴⁶⁴ Realmente estableció una conjunción de las tres figuras mágicas dominantes en el mundo mágico. La Camacha fue descrita como una hechicera entre mediterránea y celestinesca. Capaz de dominar el tiempo, generar tormentas, adivinar y solucionar problemas amorosos con diversos conjuros e incluso consiguió metamorfosear a los hijos de la Montaña en perros. Ésta, por su parte, fue descrita como un personaje inclinado a la brujería, como afirmó su compañera Cañizares, aunque conocía las dotes hechiceras. Finalmente, la narradora de los hechos mágicos, la Cañizares, sabía preparar conjuros propios de las hechiceras urbanas aunque también describió cómo fabricaban los ungüentos propios de las brujas. Estos tres personajes quedaban así indecisos, indefinidos con exactitud.

El carnicero fue el primero entre los amos que lo protegieron, símbolo de la decadencia vivida en España en aquellos momentos. Este protector representó la falta de moralidad del hombre de negocios, que robaba durante la noche la carne descuartizada por el día. Con él, Cervantes reflejó a modo de metáfora la oposición de la carne y el espíritu, igualando al hombre con las actuaciones propias de un animal. Para enfrentar el idealismo bucólico y la realidad cotidiana, llevó a Berganza con un pastor como su segundo protector⁴⁶⁵. Éste, en lugar de dedicar el tiempo a cuidar del rebaño, lo descuidaba (permitiendo incluso el robo del ganado). Querillacq vio representado en esta secuencia al señor del ganado, el rey, que delegaba sus funciones en otros miembros que no cuidaban de los súbditos, ocasionando corrupción, negligencias y desautoridad⁴⁶⁶. Otra de las personas a la que el perro se vinculó en su vida itinerante fue un mercader, símbolo del comercio y de la burguesía. Con este pasaje Cervantes estaba situando en la trama el debate sobre el acceso a la nobleza a través de la compra de títulos nobiliarios. Para ello utilizó la figura de los jesuitas, orden conocida por su influencia social y dedicación a la enseñanza, aunque también por sus aspiraciones de ascenso jerárquico. El siguiente protector fue un miembro del ejército, otro sector decadente de la sociedad. La figura del atambor representaba a todos aquellos soldados que vivían a modo de parásitos, malgastando el tiempo en ociosas actividades. Este atambor llegó a Montilla, villa de Córdoba, donde finalmente Berganza conoció su verdadero destino y el conjuro que cernía sobre él. Cervantes realizó así, a través de los numerosos dueños, de perro, un recorrido por los distintos estadios sociales, desde el más rico al más pobre, y tras una ausencia de un modelo social firme y respetable, ofreció a través de sus metáforas literarias la regeneración personal e íntima como alternativa⁴⁶⁷.

El conjuro que recibieron los niños al nacer (Cipión y Berganza) y que los convirtió en perros, fue una oportunidad más para Cervantes para lanzar una llamada a la dignidad humana.⁴⁶⁸ Contenía una directriz liberadora de la metamorfosis que decía: “volverán en su forma verdadera/ cuando vieren con presta diligencia/ derribar los soberbios

⁴⁶⁵ Sobre el universo mágico en los libros de pastores véase: ALONSO PALOMAR, Pilar, *De un universo encantado a un universo reencantado*, Grammalea, Valladolid, 1994, pp. 54-58.

⁴⁶⁶ QUERILLACQ, René, “‘El coloquio de los perros’: Cervantes frente a su época y a sí mismo” en *Anales Cervantinos*, 27, (1989), pp. 91-137.

⁴⁶⁷ GARCÍA SOORMALLY, Mina, *Magia, hechicería y brujería...* pp. 459-475.

⁴⁶⁸ RILEY, Edward C., “La profecía de la bruja: El coloquio de los perros” en *Actas del I coloquio internacional de la asociación de cervantistas*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 83-94.

levantados/ y alzar a los humildes abatidos/ con poderosa mano para hacerlo”⁴⁶⁹. Con “soberbios levantados” se estaba refiriendo a la humanidad, corrompida por el vicio, un vicio que los convertía en verdaderos animales, un lobo para el propio hombre. Los “humildes abatidos” eran para Cervantes todos aquellos desconsolados que no habían tenido suerte en la vida. Estos marginados que no habían sido bien tratados socialmente, recibían a través de este juego literario un mensaje de esperanza y anhelo del cambio.⁴⁷⁰

Según los estudios de Waley, el conjuro invitaba a reflexionar sobre el hecho de que sólo con la toma de conciencia del modo vicioso de actuar del ser humano, era posible liberarse de la bestia que se llevaba consigo.⁴⁷¹ Cervantes usó así la magia como un vehículo de ficción literaria para reinterpretar el mundo y la concepción de la vida humana, acercando la ficción a la realidad cotidiana.⁴⁷² Jugó, por tanto, un papel fundamental en tanto que los perros conjurados actuaron como hilo conductor de la trama, transmitiendo al lector la necesidad alcanzar una cierta transformación social. Otros trabajos de Cervantes fueron igualmente de interés para analizar el aspecto mágico⁴⁷³. Impregnó la obra de *El licenciado vidriera* de elementos literarios con los que buscó enfatizar la marginalidad de muchos miembros de la sociedad, que vivían sintiéndose desdichados por el rechazo de la comunidad. Posteriormente, en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* dejó de lado este matiz marginal de la hechicera,⁴⁷⁴ para introducir un aire de racionalidad como una nueva vía que refrescaría y se enfrentaría a la problemática supersticiosa.

El licenciado Vidriera aunaba tres formas de expresar la marginalidad al mismo tiempo. La primera de ellas era el mero hecho de que la hechicera era mujer, débil y tendente a lo demoníaco. En segundo lugar la supersticiosa era morisca, por lo que pertenecía a

⁴⁶⁹ CERVANTES, Miguel de, *Novelas ejemplares*, “El coloquio de los perros” Espasa Calpe, Madrid, 1990 (1590-1612), p. 267.

⁴⁷⁰ GARCÍA SOORMALLY, Mina, *Magia, hechicería y brujería...* pp.497-499.

⁴⁷¹ WALEY, Pamela, “Unity of *The casamiento engañoso* and *The coloquio de los perros*” en *Bulletín of Hispanic Studies*, 34, (1957), pp. 201-212.

⁴⁷² GÓMEZ SÁNCHEZ-ROMATE, María José, “Hechicería en ‘El coloquio de los perros’” en *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 271-280.

⁴⁷³ VICENTE GARCÍA, Luís Miguel, “Brujas, hechiceras, magas y cortesanas en Cervantes: las caras de Venus Pandemo” en ZAMORA CALVO, María Jesús y ORTIZ, Alberto (eds.), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras...* pp. 385-398.

⁴⁷⁴ Sobre los elementos mágicos presentes en la obra de *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda* véase: GIL LÓPEZ, Ernesto J., “Artes adivinatorias, brujerías y hechizos en ‘Los trabajos de Persiles y Sigismunda’” en VILLAR LECUMBERRI, Alicia, *Peregrinamente peregrinos: actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Vol. 1, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004, pp. 413-434.

una religión minoritaria. Por último, las dificultades económicas la empujaban a ejercer actos ilícitos como medio de supervivencia. Estos tres caracteres marginales encajaban perfectamente en el contexto mágico del estereotipo de la hechicera que Cervantes quiso dejar de manifiesto. El hechizo del membrillo envenenado que recibió el licenciado Tomás Rodaja, no le produjo el estado de enamoramiento que esperaba su amada. Por el contrario, el licenciado creyó tener todo el cuerpo tan frágil como el cristal. Aunque a partir de ese momento se convirtió en el hazmerreír del resto de la sociedad, su atención se desvió a otros aspectos, para él más importantes, que le llevaron a cambiar su visión del mundo. Con anterioridad, el lenguaje utilizado para comunicarse socialmente apenas le había servido para ser escuchado. A partir del momento en que fue hechizado comenzó a notar un cierto reconocimiento social. Aunque era objeto de burla, el pueblo reparaba en su presencia. Su perspectiva sobre la realidad había sufrido un proceso de transformación y fue capaz de ver con mayor transparencia y nitidez el lugar del otro, del marginado. El hechizo recibido no fue más que la metáfora usada por Cervantes para indicar la liberación de las encorsetadas ataduras sociales y la necesidad de aceptación de las minorías marginadas, entre ellas las hechiceras⁴⁷⁵.

Recapitulando y valorando, el interés por la figura de la hechicera y la bruja reapareció en la literatura española del siglo XVI debido a dos factores fundamentales. El primero de ellos fue la inclinación del Renacimiento por rescatar los modelos clásicos y en segundo lugar, por la progresiva obsesión que fue generándose en Europa acerca de la realidad de las brujas. La hechicera de corte celestinesco fue la que sin duda inundó la literatura de los siglos de oro español y en cierto modo, también constituyó un factor importante en las obras pertenecientes al género híbrido. La bruja pura, sin mixturas, fue la gran ausencia literaria,⁴⁷⁶ y la hechicera étnica consiguió ganar terreno en las publicaciones conforme el género celestinesco fue decayendo. Finalmente, la hechicera mediterránea se convirtió en el siglo XVII en la nueva protagonista literaria. En *La Celestina* de Rojas, obra iniciadora de un género, aunque la alcahueta se movía estratégicamente entre la brujería y la hechicería, no existieron manifestaciones literarias suficientes que la identificasen con una bruja. Sin embargo, tanto los

⁴⁷⁵ GARCÍA SOORMALLY, Mina, *Magia, hechicería y brujería...* pp.126-434.

⁴⁷⁶ IRIONDO ARANGUREN, Mikel, "Imágenes de la brujería. De la literatura a la imagen y de la imagen al estereotipo narrativo" en RAMALLE GÓMARA, Enrique y AZURMENDI JINCHAUSTI, Mikel, (eds.), *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2010, pp. 131-198.

instrumentos como los conjuros nos permiten confirmar, sin lugar a dudas, su naturaleza de hechicera. A pesar de las actitudes heréticas adoptadas en la trama, la intencionalidad moralizante de la obra no manifestó una renuncia a la doctrina eclesiástica por parte de la alcahueta. Ésta siempre estuvo dispuesta a cumplir con los mandatos del Señor y darle el culto que se merecía.

Rojas supo muy bien exponer las redes clientelares creadas por las hechiceras. En esta ocasión, Celestina estuvo en contacto con miembros de dos familias distinguidas, Calisto y Melibea, a quienes quería unir. Para ello recibió ayuda de sus criados, la clase baja, y del mundo marginal del prostíbulo con Elicia y Areúsa. Este entramado social se entremezclaba en un espacio común creado por Celestina, a partir de la ruptura de los espacios pre-establecidos para el hombre y la mujer. La lucha entre la vida pública (deshonesta) y la vida privada (pura) de la mujer, se manifestó en dos de sus personajes. Melibea constituyó el papel de aquella que combatió por su libertad y por tomar las riendas de su vida, frente a Alisa, madre de Melibea, que representó el arquetipo de mentalidad recta y sumisa de la mujer medieval. Ello propició que Celestina se le presentara a Melibea como un referente para enfrentarse a los valores tradicionales que su madre representaba. Fue precisamente este carácter de llegar al individuo desventurado, lo que hizo a Celestina moldeadora de las relaciones en todos los estadios sociales, ya que su afán nunca fue buscar el perjuicio *per se*, sino tomar las riendas de la vida de otros para hacerse indispensable.

Como hemos podido comprobar, tanto Celestina como el resto de hechiceras de las obras posteriores, representaban un peligro para el orden social. Su amenaza radicaba en el control que ejercían sobre sus víctimas, dispuestas a seguir sus directrices en todo momento. Las fechas litúrgicas y lugares de culto eran los espacios propicios para lograr un acercamiento a las damas sin levantar sospechas. Así creaban su red de relaciones personales que con el tiempo le concedían beneficios, bien fuese por la información que le aportasen, bien por los propios encargos⁴⁷⁷. Tanto Rojas como otros autores reflejaron en sus obras algunos ideales femeninos ya expuestos en fuentes teológicas tan relevantes como fueron el *Malleus Maleficarum* o Santo Tomás de Aquino. La búsqueda de una libertad individual y la capacidad de otorgar rienda suelta a las

⁴⁷⁷ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo...* p. 157.

pasiones interiores femeninas hacía de la Celestina y el resto de hechiceras, una figura más que controvertida. Es por ello que la obra de Rojas es un testimonio extraordinario de la época.

No todas las obras que continuaron el género iniciado por Rojas poseyeron la complejidad del problema de la emancipación femenina de inicios del Renacimiento. La *Tragedia llamada Seraphina* (1566) de Alonso de Vega (1510-1566), el *Coloquio de Tymbria* (1565) de Lope de Rueda (1505?-1565) y la *Comedia de la Constancia de Arcelina* (1588) de Juan de la Cueva de Garoza (1543-1612), son obras en las que aunque existió la pareja de enamorados, el mediador era un nigromante y no un personaje femenino. Otras obras centraron su trama en desarrollar ampliamente la vida de la alcahueta y no tanto la resolución de un problema amoroso concreto. En *La lozana andaluza* (1528) de Francisco Delicado (1475-1535) o en *La hija de Celestina* (1612) de Salas Barbadillo (1581-1635) acudían varias mujeres solicitando sus servicios, pero el acusado tono biográfico de la hechicera impedía que se manifestase este intento emancipador. En las obras de *Segunda Comedia de Celestina* (1534) de Feliciano de Silva (1480-1492) y el *Auto de Clarindo* de Antonio Díez (1535), se dio el contexto idóneo pero aunque los enamorados intentaron revelarse contra sus destinos, su lucha no fue lo suficientemente intensa como para alcanzar sus deseos.

III.3.2 SIGLO XVIII: EL ÉXITO ABRUMADOR DE LAS COMEDIAS DE MAGIA

La literatura española estuvo marcada en la Edad Moderna por la presencia de la magia y del demonio, produciéndose una trivialización caricaturesca de éste último desde finales de la Edad Media⁴⁷⁸. Ni los tratados morales ni la literatura de cordel, utilizada en muchas ocasiones por la Iglesia y las élites para introducir la pedagogía del miedo, impidieron la desacreditación del temor del que se había rodeado al maligno. Este hecho quedó reflejado incluso en los nombres con los que se hacía referencia al demonio. La Iglesia utilizó denominaciones enraizadas en términos griegos, latinos e incluso hebreos, mientras que en muchas obras literarias aparecían referidos todo tipo de apodos

⁴⁷⁸ José Manuel Pedrosa afirma que dicha desmitificación de su carácter terrorífico ya se inició en la Edad Media. PEDROSA, José Manuel, “El diablo en la literatura de los siglos de Oro: de máscara terrorífica a caricatura cómica” en TAUSIET, María y AMELANG, James, (eds.), *El diablo...* p.70.

ridículos como garroso, chirigoso, picarillo, bullaqué, pateta etc.⁴⁷⁹ Con el paso de las décadas, el incipiente interés por utilizar la figura demoníaca a modo de burla fue haciéndose más frecuente. Se pasó de una actitud artística y literaria sumergida en la fustigación de los vicios y pecados, a plasmar un tono moralizante basado en la burla y la sátira (especialmente en las comedias), donde lo que acabó condenándose no era la práctica de las brujas y hechiceras sino la creencia en la eficacia de las mismas⁴⁸⁰.

Este mismo enfoque de norma-transgresión pudo reflejarse en las comedias y en los fundamentos que las sostenían. Las comedias de santos y de magia fueron dos géneros muy representativos del siglo XVIII. Tuvieron una enorme aceptación popular, al mismo tiempo que eran censuradas por la Iglesia y el Estado (censura que no valió de mucho). Durante el siglo XVII cohabitaron las comedias de santos y las de magia, aunque con importantes notas religiosas, sin embargo a inicios del siglo XVIII se produjo una sustitución de la comedia de santos por la de magia en lo que a popularidad se refiere. Los rasgos religiosos o teológicos que aún habían mantenido las comedias de magia evolucionaron progresivamente hacia una secularización, reconocible también en otros ámbitos de la literatura dieciochesca.

III.3.2.1 *Teatro populo vs. teatro erudito*

El teatro del siglo XVIII español estuvo marcado por el desarrollo de dos tendencias dramáticas opuestas entre sí, o así lo manifestó el escritor y crítico Ignacio de Luzán (1702-1754). En los añadidos a la segunda edición de su obra *Poética* especificó la existencia de un teatro “popular” frente a uno “erudito”. El primero era heredero de la comedia nueva del Barroco, mientras que el segundo se había desarrollado en ambientes cultos y bajo una estética clasicista. Según afirmó el propio Luzán, el teatro popular hundía sus raíces en las estructuras de teatro sacro y profano de la Edad Media,⁴⁸¹ y se aposentó en el Siglo de Oro⁴⁸². Lope de Vega (1562-1635) brilló especialmente, convirtiéndole su nuevo estilo en uno de los más destacados dramaturgos de la época. En los momentos de declinación de Lope, Calderón de la Barca (1600-1681) despuntó con sus comedias, que aunque no se ajustaban a las reglas tradicionales, eran de gran

⁴⁷⁹ ESCAMILLA-COLIN, Michèle, “Mentar al diablo ou le diable dans l’encrier” en DUVIOL Jean Paul y MOLINIÉ-BERTRAND, Annie, (eds.) *Enfers et damnations dans le monde hispanique*, Presses Universitaires de France, París, 1996, pp. 89-119.

⁴⁸⁰ CARO BAROJA, Julio, *Las brujas...* pp. 278-280.

⁴⁸¹ Especialmente el de personalidades como Encina, Torres Naharro y Lope de Rueda.

⁴⁸² Especialmente destacables fueron Juan de la Cueva, Cristóbal de Virués y Miguel de Cervantes.

entretenimiento para el público. Luzán finalizó su crítica con la mención del trabajo de Antonio de Zamora (1660-1728) y José de Cañizares (1676-1750), ambos, destacables entre otras cosas por la moralidad de sus comedias de figurón. Por su parte, el teatro culto se caracterizaba por la ausencia del género cómico. En su lugar se representaban tragedias, aunque no siempre respetaban exactamente la regularidad que le era propia al género,⁴⁸³ y tampoco destacaron por la exuberancia en la representación escénica. Por lo que sí brilló este género teatral fue por su elegancia, estética y moralidad, alejado de la vulgaridad y grosería que rodeaba las representaciones populares.

La necesidad de controlar aquello que se exponía en los teatros llevó al poder político del siglo XVII a vigilar atentamente cada obra, censurando todo lo que no se adaptaba a la ideología del gobierno. El cuerpo eclesiástico acompañó al poder político en este objetivo, utilizando los sermones como instrumento de crítica cotidiana. Tras la Guerra de Sucesión (1701-1713), los corrales volvieron a llenarse con las obras que habían tenido éxito entre el repertorio barroco. A partir de este momento comenzaron a introducirse trabajos de autores nuevos, como los de Antonio de Zamora, figura puente entre el siglo XVII y el XVIII.⁴⁸⁴ Según los estudios de Andioc, conforme fue avanzando el siglo XVIII las antiguas comedias del Siglo de Oro comenzaron a desaparecer,⁴⁸⁵ y nuevas fórmulas teatrales se fueron experimentando, intentando ajustarse al agrado del público.

Con la llegada de los Borbones, se inició un programa de reforma social para acabar con la decadencia que sufría el país. En consonancia con éste, las nuevas críticas literarias trataron de acabar con una estética barroca anquilosada e incluso abusiva. La repetición interminable de temas desgastados había estancado la literatura sobremanera, y no fue hasta el primer tercio del siglo XVIII cuando Ignacio de Luzán realizase una imponente crítica a los gustos literarios anteriores e introdujese un aire de frescura. Este nuevo despegue estuvo en manos del presbítero Blas Antonio Nassarre (1689-1751) que recuperó bajo el anonimato aquella polémica que surgió entre Cervantes y los jóvenes dramaturgos de su época, por no respetar las reglas tradicionalmente establecidas en su

⁴⁸³ Algunos trágicos importantes fueron Pedro de Villegas, Fernán Pérez de Oliva o Jerónimo Bermúdez.

⁴⁸⁴ PALACIOS, Emilio, *El teatro popular español del siglo XVIII*, Milenio, Lleida, 1998, p. 59.

⁴⁸⁵ ANDIOC, René, "El teatro del siglo de Oro en su nuevo contexto" en *Teatro y sociedad en el Madrid del siglo XVIII*, Castalia, Madrid, 1976, pp. 123-182.

Comedias y entremeses. La libertad en la creación dramática volvió a entrar en debate, frente a los partidarios de continuar respetando las reglas dramáticas pre-establecidas.

Con la llegada al poder de Carlos III, el pensamiento ilustrado pudo encontrar una mayor facilidad para su expansión, en tanto que recibió la defensa de la corte. La política de acabar con una sociedad anquilosada favoreció también al teatro. El conde de Aranda aunó esfuerzos para introducir importantes mejoras,⁴⁸⁶ como la reorganización de los locales teatrales madrileños, promover la actividad de una escuela de actores y cuidar el repertorio dramático.⁴⁸⁷ Con estas nuevas medidas surgieron las primeras obras dramáticas de corte neoclásico, no sin la presencia de ciertos detractores.⁴⁸⁸ Sus autores pertenecieron a la denominada “generación de Aranda”. Este impulso renovador, junto con las primeras piezas neoclásicas, dio lugar a la aparición de varios periódicos críticos, que colaboraron en la difusión de los nuevos aires teatrales.⁴⁸⁹ Analizando más pormenorizadamente los dos modelos teatrales reinantes en el siglo XVIII, el popular y el erudito o neoclásico, los estilos de cada tipología eran tan diferentes que sus cultivadores no dudaron en defender la suya y menospreciar la opuesta, generando una importante crítica en la época. Sin embargo, compartieron un aspecto en común: su intención por recuperar la tradición de los clásicos. El principal fundamento en el que se basaban respondía al precepto de que el arte debía imitar a la naturaleza. Luzán actualizó este principio clásico introduciendo una doble tipología: la imitación “iclástica” y la imitación “fantástica”. La primera trataba de realizar una representación de las realidades existentes, mientras que la segunda ensalzaba la capacidad inventiva e imaginativa del hombre de recrear circunstancias semejantes a las que se daban en la realidad.⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ AGUIRRE Y ORTIZ DE ZÁRATE, Jesús, *El conde de Aranda y la reforma de espectáculos en el siglo XVIII*, Real Academia Española, Madrid, 1986.

⁴⁸⁷ PALACIOS, Emilio, “El teatro barroco español en una carta de Bernardo de Iriarte al Conde de Aranda (1767)” en *Cuadernos de Teatro Clásico*, 5, (1990), pp. 43-64.

⁴⁸⁸ NIETO MOLINA, Francisco, *Los críticos de Madrid, en defensa de las comedias antiguas y en contra de las modernas*, Pantaleón Aznar, Madrid, 1768.

⁴⁸⁹ Algunos periódicos madrileños de interés fueron *El Pensador* (1762-1767); *El Censor* (1781-1787); el *Memorial Literario* (1784-1808); el *Correo de Madrid* (178-1791); el *Diario Pinciano* (1787-1788) o el *Seminario Erudito y Curioso de Salamanca* (1793-1798). Consúltese: RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN, María José, *La formación de la crítica dramática en España (1789-1833)*, 2 vols., tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1993.

⁴⁹⁰ PALACIOS, Emilio, *El teatro popular español...* pp. 60-66.

Este fundamento de la imitación limitó ciertos aspectos en la representación teatral. No resultó atractiva la inclusión de escenas desagradables o personajes viciosos. Por otro lado, la belleza poética, la filosofía ilustrada y la verdad lideraban los ideales representados, de naturaleza muy clásica.⁴⁹¹ No importaba que la verdad estuviese extraída de la realidad (verdad cierta) o de la capacidad inventiva del hombre (verdad probable), el requisito indispensable era que la obra derrochase credibilidad.⁴⁹² En última instancia, era de la habilidad del dramaturgo de la que dependía el llevar a cabo las tramas con una mayor o menor naturalidad.

Los principios establecidos en el siglo anterior con el *Arte nuevo de hacer comedias* (1609) de Lope de Vega siguieron vigentes hasta casi finalizar la centuria. Aunque habían consagrado el teatro popular, apenas contaba con defensores teóricos. El ensayo de Tomás de Erauso y Zabaleta (1686-1764)⁴⁹³ fue quizá el discurso más sólido en la defensa de este género.⁴⁹⁴ En dicho discurso Lope de Vega y Calderón de la Barca fueron tomados como modelos aún vigentes. Como añadido, en lo que a la práctica se refiere el éxito entre los espectadores y la clase cómica avalaban su continuidad. Según los estudios de Emilio Palacios, los géneros dramáticos populares del siglo XVIII podría agruparse en tres tipologías: teatro espectacular, romancesco y costumbrista. Dentro del primer grupo, el espectacular, incluyó la comedia heroica o militar, la comedia sacra y la comedia de magia. Aunque estos tres tipos tenían una práctica más o menos consolidada en el siglo anterior, las novedades aportadas en el nuevo siglo elaboraron fórmulas renovadas de las mismas.⁴⁹⁵ Las ideas literarias de Feijoo introdujeron un importante matiz a las representaciones. La imitación no debía suponer una limitación. Tras la *Poética* de Luzán, el benedictino abogó por un teatro basado en la libertad creadora, abriendo el encorsetado límite de Nassarre. Si la naturaleza era amplia y variada hasta el infinito, y tanto ésta como la capacidad imaginativa la había dado Dios al mundo en su máxima perfección, el teatro podía presentar inabarcables

⁴⁹¹ CHECA BELTRÁN, José, "El concepto de imitación de la naturaleza en las poéticas españolas del siglo XVIII" en *Anales de Literatura Española*, 7, (1991), pp. 27-48.

⁴⁹² ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín, "Del pasado al presente. Sobre el cambio del concepto de imitación en el siglo XVIII español" en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 38, (1990), pp. 219-245.

⁴⁹³ Seudónimo de Ignacio de Loyola y Oyanguren, marqués de Olmeda.

⁴⁹⁴ ERAUSO Y ZABALETA, Tomás, *Discurso crítico sobre el origen, calidad y estado presente de las comedias de España contra el dictamen que las supone corrompidas y en favor de sus más famosos escritor el doctor fray Lope de Vega Carpio y don Pedro Calderón de la Barca*, J. de Zúñiga, Madrid, 1750.

⁴⁹⁵ PALACIOS, Emilio, *El teatro popular español...* p. 80.

posibilidades.⁴⁹⁶ Como añadido consideró que el captar la realidad de la naturaleza no tenía por qué hacerse de una manera corriente, sino que podían utilizarse las situaciones más pintorescas para incluir un aire atractivo en la representación teatral. Esta nueva tendencia comenzó a rechazar aquello que era un simple reflejo de la realidad social, sin fantasía, imágenes mitológicas ni expresividad extraordinaria.

No hubo mejor género que las comedias de magia, con su gusto por lo maravilloso, para avivar la expresión del ser humano y evadirse de las duras condiciones de vida que sufrían algunos sectores, especialmente agricultores y artesanos. A todo ello se unieron los importantes avances mecánicos, que dieron a la escenografía un atractivo añadido. La estructura que podemos encontrarnos en las deseadas comedias de magia respondió a una organización horizontal de la acción y los personajes. Dicha división simbolizaba el mundo de los altos y bajos ideales. Los miembros del primer grupo eran principalmente las damas y los galanes, mientras que en el segundo grupo estaban ubicados los héroes, heroínas y los ancianos venerables. Lo inferior, lo inculto era la credulidad en la realidad de lo mágico, lo superior era no creer en lo supersticioso. Todos aquellos temas profundos relacionados con la mitología, la religión y los saberes astrológicos pertenecían a la primera esfera, la de los altos ideales. En ella, lo sobrenatural se caracterizaba por ser majestuoso, incluso tratándose de ideas o mensajes paganos. En el ámbito de las bajas realidades se ubicaban las actuaciones de los criados, los personajes graciosos, los vejetes cómicos o las criaturas astutas de la obra, que solían utilizar la burla en sus comentarios y se comportaban de un modo satírico.⁴⁹⁷

Entre la época de Lope de Vega, Zamora y Cañizares, se fueron adaptando y puliendo los arquetipos de la comedia de magia. Tras esta transición en el esquema de comedia, el teatro contó con numerosos recursos escenográficos para representar las obras. La burla y la sátira se volvieron los instrumentos más directos para llegar a las conciencias de los espectadores. La fijación de caracteres, la reiteración de los mismos patrones de actuación y las tipologías de personajes ayudaban a la obtención del éxito, que dependía del toque particular que adoptasen finalmente.

⁴⁹⁶ FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito J., *Cartas eruditas y curiosas*, 5 vols., herederos de Francisco del Hierro, Madrid, 1742-1760, vol. 2, 1748.

⁴⁹⁷ CARO BAROJA, Julio, *Teatro popular y magia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 17.

III.3.2.2 *Escenografía*

El sorprendente desarrollo de las comedias de magia provocó un impulso espectacular de la escenografía, iluminación y efectos sonoros teatrales. Aunque tradicionalmente el teatro se había caracterizado por sus escasos recursos, la escenografía y la tramoya llegaron a convertirse en el siglo XVIII en uno de los elementos más relevantes. Tanto, que la suntuosidad escenográfica pasó a ser un atractivo fundamental de este tipo de comedias, muy deseadas por la atención popular (llegando incluso el contenido a ser lo menos relevante). No obstante, ya Lope de Vega y Calderón de la Barca se vieron obligados a tener en cuenta estos recursos, en lo que fue el precedente de un siglo de espectáculo escénico, procedente de la influencia italiana. Con ella se introdujeron los primeros elementos literarios, plásticos y musicales en el desarrollo de la comedia de magia.⁴⁹⁸ El cambio producido entre las obras del siglo XVI y XVII a la revolución de las del XVIII fue paralelo al vivido en la filosofía y la literatura. Lo aparente del mundo mágico (que analizaré más adelante) dejó de identificarse con la realidad, lo acabado, para considerarse que lo real estaba en el interior del individuo. La magia y sus artimañas se utilizaron como un mero instrumento para exteriorizar dicha imagen de la realidad.⁴⁹⁹

Ya en la época dorada de las comedias de magia del siglo XVIII español, muchas obras secundarias obtuvieron gran éxito debido a que cumplían las expectativas de un público popular que esperaba metamorfosis, dorados, dragones, ángeles, diablos, trajes, detalles visuales, acumulación de personas, en definitiva: lujo dramático. Tanto la magia como la mitología eran apropiados para desarrollar una trama espectacular, con numerosos efectos plásticos y musicales. La naturaleza de dichas comedias no fue siempre la misma. Las hubo que utilizaron el recurso a la magia negra, como algunas de Juan Salvo y Vela⁵⁰⁰, y quién mostró una preocupación por la magia natural o magia blanca, como Cañizares⁵⁰¹. A pesar de ello, ambas representaron siempre la expresión de las

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁴⁹⁹ BLASCO, Francisco Javier, CALDERA, Ermanno, ALVAREZ BARRIENTOS, Joaquín, FUENTE, Ricardo de la, *La comedia de magia y de santos*, Júcar, Madrid, 1992, p. 349.

⁵⁰⁰ SALVO Y VELA, Juan, *El mágico de Salerno Pedro Vayalarde*, Biblioteca Virtual Miguel Cervantes, Alicante, 2008.

⁵⁰¹ CAÑIZARES, José de, *Don Juan de Espina en su patria, Don Juan de Espina en Milán*, Castalia, Madrid, 1997 (1730 y 1713 respectivamente).

voluntades y desesperaciones humanas, con un especial valor dramático (ajeno a lo literario) que apuntaba al interior, a lo psicológico.⁵⁰²

Los elementos de los que partía este tipo de comedia habían estado literariamente elaborados con anterioridad al siglo ilustrado. A través de libros de pastores, tratados morales, libros de caballerías, épica, comedia humanística etc., ingresaron en este género determinados elementos con una nueva perspectiva en su tratamiento. La tramoya, el decorado y la espectacularidad formaron parte del nuevo significado, que dichos elementos adquirieron. Uno de los más destacados en la escenografía fue el jardín, que siempre guardó un simbolismo fantástico, especial e indiscutible. Los espacios ajardinados actuaron como lugares mágicos donde lo milagroso o extraordinario era posible. Su diseño, repleto de ingenio, era la mayor representación de los juegos de ilusión. Las estatuas que adornaban tales espacios verdes, a menudo inspiradas en la mitología clásica, fueron uno de los elementos que mejor mostraron el proceso de desacralización de este tipo de comedias, al mismo tiempo que se convirtieron en emblemas moralizantes cargados de significado.⁵⁰³ Todos estos elementos creaban un contexto mágico idóneo para representar el juego de realidad-ficción propio de las comedias de magia.

III.3.2.3 *Realidad/ficción*

Un género tan popular como la comedia de magia pretendía atraer, mantener el suspense y hacer vibrar al espectador. La magia no podía quedar ajena a estas representaciones teatrales populares, en tanto que no lo estaba en la vida cotidiana. Las manifestaciones literarias fueron muy variadas, puesto que lo mágico no sólo constituía un elemento indispensable en la obra, sino que actuaba como hilo conductor de la trama. La nigromancia, la quiromancia, la predicción, la interpretación de los sueños o la búsqueda de tesoros fueron algunas de las prácticas más destacadas.⁵⁰⁴ Si como hemos tenido oportunidad de ver en el apartado del siglo XVI y XVII, el debate sobre la realidad o falsedad de los actos de magia se plasmó en muchas de las obras, la comedia de magia adoptó este tema como el centro de su controversia. Incluyó otros tópicos

⁵⁰² CARO BAROJA, Julio, *Teatro popular y magia...* p. 101

⁵⁰³ BLASCO, Francisco Javier, CALDERA, Ermanno, ALVAREZ BARRIENTOS, Joaquín, FUENTE, Ricardo de la, *La comedia de magia...* pp. 223-243.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, pp. 53-54.

secundarios como los tipos de magia o el valor científico de la misma, aunque la cuestión de “apariencia” y “realidad” comenzó a desempeñar un papel fundamental en estas creaciones dramáticas por varias razones. La primera de ellas por el juego propio del teatro, donde lo supuestamente real era pura fantasía, una transformación en ilusión para el espectador. En segundo lugar, porque este mismo “representar” se “escenificaba” en la vida cotidiana. La importancia de guardar las apariencias se volvió un comportamiento social indispensable. El ajuste a la moral católica así como corresponder adecuadamente a las normas de interrelación y los signos propios de las clases sociales, focalizaron la importancia de los modales públicos. La comedia de magia fue precisamente una pieza idónea para representar el problema de la realidad o falsedad de las actuaciones de ciertos sujetos marginales del pueblo. Para llevarla a cabo de un modo exitoso se suprimió la dimensión religiosa, afrontándose su composición desde una perspectiva puramente laica.⁵⁰⁵

Otra de las representaciones más frecuentes de este juego de apariencia/realidad fue la escenificación de lo teatral dentro de la propia obra. A menudo se rescataba esta tradición española utilizando la figura del mago. Éste necesitaba representar alguna escena para sus conjuros o escenificar un baile en algún jardín para mantener entretenida a una dama. En otras ocasiones la función de este teatro dentro del teatro estuvo enfocada a agilizar los acontecimientos o introducir unas notas de dramatismo.⁵⁰⁶ Una nueva interpretación asignada en el estudio de este binomio fue la identificación de la “ficción” con la ineficacia de los lances supersticiosos, simplemente porque no eran reales. La “realidad” se correspondía con la modificación que se producía en las vidas de los personajes de la trama, que de un modo u otro siempre acababan recibiendo algún beneficio. Esta fue una de las características de esta comedia de magia: cumplir una función de beneficio general, bien del pueblo, bien del rey, pero nunca siendo utilizada para suplir intereses personales.⁵⁰⁷ A menudo, solía aparecer una escena de investidura del mago. No sólo se acudía a un cambio de traje del personaje, sino a todo un simbolismo de la obtención de poderes prodigiosos, del conocimiento de su auténtica

⁵⁰⁵ La obra *El mágico Brocarío* (anónima) publicada en 1739, es una de las piezas más representativas en este proceso de secularización de la comedia de magia

⁵⁰⁶ BLASCO, Francisco Javier, CALDERA, Ermanno, ALVAREZ BARRIENTOS, Joaquín, FUENTE, Ricardo de la, *La comedia de magia...* pp. 343-344.

⁵⁰⁷ Véase como ejemplo: VALLADARES DE SOTOMAYOR, Antonio, *El mágico de Serván y tirano de Astracán: comedia de magia*, Tarragona, 1845 (1781); ROJAS ZORRILLA, Francisco de, *Lo que quería ver el marqués de Villena*, Linkgua, Barcelona, 2007 (1645); CAÑIZARES, José de, *Don Juan de Espina en su patria, Don Juan de Espina en Milán*, Castalia, Madrid, 1997 (1730 y 1713 respectivamente).

personalidad y sus verdaderos orígenes. Dicha escena siempre solía ir acompañada de cantos, música y considerables efectos visuales que lo hacían muy llamativo⁵⁰⁸. La entrada del poder mágico a través de la investidura suponía la introducción de lo aparente, que se hacía real, a través de los efectos en la vida cotidiana.

Finalmente, dentro de este contexto de juego entre realidad y ficción, una de las grandes diferencias con las comedias anteriores fue que en las del siglo XVIII lo aparente podía verse. En muchas ocasiones el público podía visualizar aquellos personajes que se hacían invisibles gracias a algún conjuro. También era frecuente que vieses a la persona que suplantaba la identidad de otra. Un buen ejemplo lo encontramos cuando el diablo se hacía pasar por Pedro Vayalarde en la tercera parte de la obra *El mágico de Salerno*. Otros ejemplos de suplantaciones aparecen en la quinta parte de *Marta la romarantina*, la segunda parte de *Segismundo el romano* o en *El mágico africano*.⁵⁰⁹ Estos juegos de realidad y ficción fueron idóneos para realizar un verdadero despliegue técnico teatral. Música, desprender personajes desde los lados hasta los bastidores, descenso de la tramoya, cambio de adornos y de vestuario, introducción de nuevas vistas etc., son algunos de las deslumbrantes renovaciones que adoptó la comedia de magia, y que tanto impresionaba al espectador,⁵¹⁰ junto con la incorporación del figurón como elemento representativo de los vicios sociales.

III.3.2.4 Figurón en las comedias de magia

La comedia de figurón fue muy utilizada en el siglo XVIII. Adoptaban una trama y un estilo divertido basado en la burla de un personaje, que era ridículo no sólo en apariencia, sino también en pensamiento y actitud. Este tipo de comedia presentaba unos valores costumbristas, con un argumento basado en numerosos enredos, que utilizaba el ridículo como elemento retórico y que tenía una finalidad didáctica. Quizá fue uno de los géneros literarios que buscó con mayor interés una corrección de las

⁵⁰⁸ Por ejemplo en la primera parte de *El anillo de Giges* de José de Cañizares (1740); la tercera parte de *El asombro de Salamanca* de Nicolás González Martínez (1742); la segunda parte de *El mágico Apolonio o en vano el poder persigue a quien la deidad protege* de Antonio Merano y Guzmán, (1750) o en *Brancanelo el herrero* anónimo, (1775).

⁵⁰⁹ DÍEZ BORQUE, María José, “Presencia-ausencia escénica del personaje” en GARCÍA LORENZO, Luciano (coord.), *El personaje dramático: ponencias y debates de las VII jornadas de teatro clásico español*, Taurus, Madrid, 1985, pp. 53-65.

⁵¹⁰ BLASCO, Francisco Javier, CALDERA, Ermanno, ALVAREZ BARRIENTOS, Joaquín, FUENTE, Ricardo de la, *La comedia de magia...* p. 345.

costumbres españolas, un objetivo muy acorde con el proyecto reformador cultural del poder político y con las aportaciones del propio Feijoo. Los figurones se representaban como personajes repletos de prejuicios e ideas irracionales y su carácter solía ser despreciable debido a su hipocresía, exceso de celos, orgullo etc. Todo tipo de vicios como la gula, la avaricia o la cobardía le rodeaban y frecuentemente actuaba como punto de partida en los enredos de las comedias de magia.⁵¹¹ En algunos autores como Lope de Vega, Tirso de Molina (1579-1648)⁵¹² o Juan Ruiz de Alarcón (1580-1639) encontramos algunos personajes que podrían considerarse el antecedente de dichos figurones. Ya en época de Calderón de la Barca, dicho papel se acentuó, obteniendo una forma más sólida, la que le sirvió de inspiración a Cañizares. Su vestimenta arcaica, la ridiculez en sus ideas acerca de la nobleza e incluso rarezas en el modo de expresarse verbalmente fueron algunos de los recursos cómicos usados en este tipo de personajes literarios, que se utilizaban para realizar una crítica a ciertas costumbres e ideas de la época.⁵¹³ La principal crítica realizada sobre estos personajes por parte de los ilustrados, fue la pérdida de la credibilidad por su excesiva deformación. A este parecer, las carcajadas y comentarios jocosos provocaban una difusión de la finalidad didáctica. Estas detracciones fueron respaldadas incluso por algunos periódicos como el *Memorial Literario*, lo que dio lugar a que el figurón se convirtiese en un híbrido y que apareciese junto a otras comedias de amor, de aventura, o cómo no, las comedias de magia. Durante el siglo XVIII gozó de gran éxito pero conforme avanzó el siglo XIX desapareció, puesto que el ridiculizar ciertos aspectos o comportamientos sociales ya había perdido su significado social.

⁵¹¹ Según los estudios de Olga Fernández, las comedias de figurón se podían agrupar en tres tipologías que variaban en función de la procedencia geográfica. La primera de ellas era el figurón “montañés” (asturiano o santanderino). Este figurón hacía gala de su linaje, de su limpieza de sangre y de su origen noble en las montañas del norte. Algunas obras destacadas fueron *El domine Lucas*, *De los hechizos de amor*, *la música es el mayor y montañés en la corte* y *De comedia no se trate, allá va ese disparate*, todas ellas de Cañizares. De José Calvo de Barrionuevo destacaron *Don Cosme Antúnez Panciconeja* y *El desgraciado por fuerza*. El segundo grupo fue el del figurón “vasco”. El País Vasco había obtenido en el periodo de las Luces mucho prestigio a partir de la fundación de la Sociedad Vascongada de los Amigos del País, sin embargo sería menos frecuente en las comedias, posiblemente porque esta figura estuvo más desarrollada en los sainetes. Un buen ejemplo fue *Más sabe el loco en su casa que el cuerdo en la ajena, y natural vizcaíno*, de José Concha, 1791. Finalmente, el tercer modelo es el del figurón madrileño. También obtuvo un repertorio escaso, pero en estas comedias introdujeron escenas de costumbrismo urbano de Madrid, como en la obra de *La pupila madrileña*, 1797, de Ignacio Meras.

⁵¹² Seudónimo de fray Gabriel Téllez.

⁵¹³ CARO BAROJA, Julio, *Teatro popular y magia...* pp. 133-135

Tabla 5: Relación de las principales comedias de magia representadas en los teatros españoles durante el siglo XVIII.⁵¹⁴

Año	Obra	Autor
1709	<i>Duendes son alcahuetes, y el Espíritu Foletto.</i>	Antonio de Zamora.
1713	<i>Don Juan de Espina en Milán.</i>	José de Cañizares.
1714	<i>Don Juan de Espina en Madrid.</i>	José de Cañizares.
1715	<i>El mágico de Salerno, Pedro Vayalarde, primera parte.</i>	Juan Salvo y Vela.
1716	<i>El asombro de Francia, Marta la Romarantina.</i>	José de Cañizares.
1716	<i>El mágico de Salerno, segunda parte.</i>	Juan Salvo y Vela.
1718	<i>El mágico de Salerno, tercera parte.</i>	Juan Salvo y Vela.
1719	<i>El mágico de Salerno, cuarta parte.</i>	Juan Salvo y Vela.
1719	<i>Duendes son alcahuetes, alias el Foletto.</i>	Antonio de Zamora. (nueva versión de 1709).
1720	<i>El mágico de Salerno, quinta parte.</i>	Juan Salvo y Vela.
1720	<i>Triunfos de encantos y amor, y pitonisa Cibeles.</i>	José de Castro y Matute.
1739	<i>El mágico Brocario.</i>	Anónimo.
1740	<i>El asombro de Francia, Marta la Romarantina, segunda parte.</i>	José de Cañizares.
1740	<i>El anillo de Giges y mágico rey de Lidia, primera parte.</i>	José de Cañizares.
1741	<i>El asombro de Jerez, Juana la Rabicortona.</i>	José de Cañizares.
1741	<i>A falta de hechiceros lo quieren ser los Gallegos, y asombro de Salamanca, primera parte.</i>	Nicolás A. González Martínez.
1741	<i>A falta de hechiceros lo quieren ser los Gallegos, y asombro de Salamanca, segunda parte.</i>	Nicolás A. González Martínez.
1742	<i>La mágica Cibeles, primera parte.</i>	
1742	<i>El anillo de Giges y mágico rey de Lidia, segunda parte.</i>	José de Cañizares.

⁵¹⁴ Tabla extraída según la información de la Biblioteca Virtual de Cervantes. Véase: <http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/teatrodemagia/pcuartonivela972.html?conten=cronologia>. Fecha de consulta: 30/10/2012.

1743	<i>A falta de hechiceros lo quieren ser los Gallegos, y asombro de Salamanca, tercera parte.</i>	Nicolás A. González Martínez.
1746	<i>El pasmo de Inglaterra y mágica Margarita.</i>	Anónimo.
1746	<i>Cuando hay falta de hechiceros lo quieren ser los Gallegos, tercera parte.</i>	Nicolás A. González Martínez.
1747	<i>El anillo de Giges y mágico rey de Lidia, tercera parte.</i>	Herrera Barrionuevo.
1747	<i>El anillo de Giges y mágico rey de Lidia, cuarta parte.</i>	Manuel Vicente Guerrero.
1748	<i>La mágica Cibeles, segunda parte.</i>	
1749	<i>También la ciencia es poder y mágico de Ferrara.</i>	Antonio Flores.
1749	<i>En vano el poder persigue, a quien la deidad potege, y primera parte del Mágico Apolonio, primera parte.</i>	Antonio Merano y Guzmán.
1750	<i>En vano el poder persigue a quien la deidad protege, y primera parte del Mágico Apolonio, segunda parte.</i>	Antonio Merano y Guzmán.
1751- 1775	<i>El mágico mexicano.</i>	¿Ocampo y Moreno?
1755	<i>La mágica Florentina y En la variedad está el gusto.</i>	Antonio Pablo Fernández.
1761	<i>La mágica de Nimega y toma de Buda.</i>	José de Agramont y Toledo.
1762	<i>Marta abandonada y carnaval de París.</i>	Ramón de la Cruz.
1762	<i>El asombro de Jerez, Marta la Rabicortona, segunda parte.</i>	Antonio Pablo Fernández.
1774	<i>El asombro de Francia, Marta la Romarantina, tercera parte.</i>	Domingo Ripoll Fernández de Ureña.
1774	<i>El asombro de Francia, Marta la Romarantina, cuarta parte.</i>	Manuel Hidalgo.
1774	<i>El mágico Federico.</i>	Anónimo.
1775	<i>La mágica Erictrea, o traición más bien vengada.</i>	Juan Ponce (?).
1775	<i>Nadie más grande hechicero que Branco el</i>	Anónimo.

	<i>herrero.</i>	
1777	<i>Astucias del enemigo contra la naturaleza. Marta imaginaria.</i>	José Concha.
1778	<i>A un tiempo esclavo y señor y mágico africano.</i>	Anónimo.
1779	<i>Marta aparente.</i>	José López de Sedano.
1779	<i>El mágico de Cataluña.</i>	José Concha.
1781	<i>El mágico de Astracán.</i>	Antonio de Valladares y Sotomayor.
1782	<i>El mágico de Candahar.</i>	Anónimo.
1782	<i>No se evita un precipicio si se falta a la deidad y mágico Fineo.</i>	Manuel F. de Laviano.
1782	<i>La ciencia vence al poder con los mayores prodigios y mágico de Eriván.</i>	Antonio de Valladares y Sotomayor.
1782	<i>El mágico de Mogol.</i>	Antonio Valladares de Sotomayor

En definitiva, el retrato del panorama social no hubiera podido ser tan detallado y acertado sin la aportación literaria de los siglos de oro españoles. La descripción de la situación decadente y viciosa como las ataduras a las que la mujer estaba siendo sometida, fueron dos de los grandes *subjects* presentes en las diversas narraciones. Al mismo tiempo, las propuestas moralizantes como alternativa a la problemática española, tanto con la superstición como con el resto de cuestiones sociales, se materializaron a través de varios planteamientos: una propuesta sobre la retracción hacia la vertiente individual e íntima del hombre, el inicio en cierto modo de una emancipación femenina, la adopción de actitudes prudentes ante el debate sobre la realidad de lo mágico y la necesidad de una ruptura de los vicios sociales que acuciaban la vida cotidiana.⁵¹⁵

Toda esta complejidad social fue expuesta en el género celestinesco, un género que dejó entrever los vicios y virtudes de una sociedad que convivía diariamente con lo mágico.

⁵¹⁵ ORTIZ, Alberto, “La relación entre la tradición discursiva antisupersticiosa y la literatura española del Siglo de Oro. Cervantes y Alarcón” en CIVIL, Pierre, CRÉMOUX, Françoise, *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Nuevos caminos del hispanismo*, 2 vols., Iberoamericana, Madrid, 2010.

Sin embargo, llegado el siglo XVIII el apogeo de este tipo de obras decayó, tomando fuerza la representación de las comedias de magia. Es cierto que ya existieron durante el siglo XVI y XVII, aunque su importante sesgo religioso y la ausencia de impacto visual les impidieron obtener una atracción popular relevante. Fue desde finales del siglo XVII e inicios del XVIII cuando se produjo una renovación de este género literario dramático, secularizando su trama y sus formas hasta obtener un éxito nunca imaginado.

Se convirtieron en unas piezas únicas en la historia de la literatura española por el gran desarrollo escenográfico que el propio tema de lo mágico propiciaba. El público no sólo buscaba el entretenimiento, que podía encontrarlo en el diálogo de los actores y en la propia trama, sino los efectos escénicos. La espectacularidad que giraba en torno a los mecanismos utilizados para obtener personajes volando o dragones en movimiento, otorgaba una sensación de fantasía sin precedentes. Los motivos decorativos de fondo, los telones, reflejaron el gusto por lo exótico y lo tenebrista. El uso de juegos de luz, transparencias y movimiento de mecanismos, que propiciaban cambios en la perspectiva, dieron un aire de sublimidad a la representación.

En segundo lugar, este tipo de comedias tenía un carácter moralizante. Su naturaleza amena y fabulosa no impidió la introducción de ideas y convicciones contra lo que los autores catalogaban como vicios de la sociedad española, entre ellos el de superstición. Dichas críticas estuvieron en muchas ocasiones personificadas en el figurón, que con sus excesos en actitudes y comportamientos, actuaba de modelo corrector. Ciertamente es que quizá estas obras no realizaron un retrato de la vida cotidiana y los entramados sociales del mismo modo que las obras del género celestinesco, principalmente por la atención a los efectos escénicos. Sin embargo, sí reflejaron algunos de los desvíos sociales más acuciantes, que según sus autores era indispensable corregir.

En tercer lugar, este tipo de obras continuaron la reflexión sobre el debate de la realidad o falsedad de las prácticas mágicas. Ya hemos visto que estuvo presente en las obras de corte celestinesco durante el siglo XVI y XVII, y que paralelamente los promptuarios y tratados morales también ejercieron abundantes comentarios críticos al respecto. Las comedias de magia también realizaron su pequeña aportación en este intento de clarificar, que no significó necesariamente homogeneizar, el pensamiento al respecto. La introducción de la fantasía y la espectacularidad rendía culto a la cotidianeidad con

la que se acudía a lo mágico para resolver cualquier problema. A pesar de las prohibiciones legales y morales, del escepticismo con que se trataron las acusaciones de brujería tras 1610, y aún disminuyendo las causas abiertas por prácticas de hechicería o brujería, el siglo XVIII fue el periodo de mayor aclamación popular de las comedias de magia.

Finalmente, la libertad de creación de este tipo de piezas dramáticas permitió abandonar los más que gastados modelos dramáticos vigentes. Dicha renovación fue el reflejo de los cambios que estaban aconteciendo en el mundo intelectual: un canto a la libertad, la imaginación y en el fondo, a la grandeza de Dios que permitía una creación infinita representable en el mundo escénico. La censura llegó en el último tercio del siglo XVIII⁵¹⁶, aunque esta prohibición no tuvo grandes repercusiones. La aclamación popular impidió que se prolongara en el tiempo. En el siglo XIX las comedias de magia continuaron disfrutando de gran éxito, destacando varios autores, aunque ninguno llegó a obtener el reconocimiento que la comedia *La pata de cabra* (1829) de Juan de Grimaldi (1796-1872).

⁵¹⁶ Se censuraron en 1788 y más tarde en 1883.

Capítulo IV: INQUISICIÓN Y HECHICERÍA

IV.1 BRUJERÍA Y HECHICERÍA EN ESPAÑA: LOS PRIMEROS PASOS DE LA INQUISICIÓN

La reflexión teórica no fue la única actuación que se llevó a cabo en relación con la superstición. La Inquisición, con distintos ritmos y diferentes procederes, trató de mantener vigilado todo el territorio español. Aunque en algunos periodos de la Edad Moderna la actividad contra los “mágicos” fue menos constante e incluso estricta, el Santo Oficio no dudó en actuar contra aquellos casos más acentuados, que causaban expectación o que adoptaron cierta fama entre el pueblo. A continuación se ilustra la intervención represiva en este tipo de casuística destacada, en los comienzos, desarrollo y decadencia de la institución inquisitorial.

Con el establecimiento de la Inquisición en España en 1478¹ no llegó el control religioso sobre la *praxis* de la hechicería y brujería. Su objetivo inicial era la lucha contra los falsos judeoconversos, por lo que las causas de superstición en la Corona de Castilla seguían resolviéndolas los obispos, hasta que en 1500 se ordenó mediante decreto que los sortilegos fuesen juzgados por los corregidores y la justicia civil. Fue aproximadamente en 1520 cuando comenzó a regularse la atribución de esta competencia jurisdiccional a la institución inquisitorial. A partir de dicho momento los edictos de fe incluyeron su correspondiente referencia a los delitos mágicos. Este mismo proceso no se vivió de igual forma en la Corona de Aragón, un territorio mucho más complicado debido a las particularidades de sus fueros. El choque entre la competencia civil y la religiosa trató de resolverse mediante la Concordia de 1568.² En ella se establecía que los inquisidores sólo adquirirían aquellos casos de manifiesta herejía.³ A pesar de las tensiones jurisdiccionales que surgieron con todas estas medidas, la Inquisición de Zaragoza fue la primera en poner en marcha su engranaje contra las brujas. Con anterioridad ya se había legislado contra aquello que pudiese parecerse a

¹ Gracias al permiso concedido a los Reyes Católicos mediante la expedición de la bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*.

² Como hemos apuntado en el capítulo sobre las disposiciones civiles y eclesiásticas

³ GARI LACRUZ, Ángel, “Variedad de competencias en el delito de brujería en Aragón (1600-1650)” en *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Alto-aragoneses*, 85, (1978), pp. 191-211.

brujería, como muestra la compilación de Vidal Mayor de Canellas (1190?-1252) de 1246. En 1498 Gracia del Valle fue la primera sentenciada a la hoguera⁴ y en 1511, Catalina Aznar, conocida como la “Aznara” fue condenada por sus grandes conocimientos en prácticas amorosas, consiguiendo ser muy afamada como hechicera.⁵

Las primeras muestras de represión por el delito de superstición estuvieron muy repartidas por todo el territorio español. Hacia 1529 comenzaron a aparecer en Las Palmas de Gran Canaria niños que habían muerto ahogados, por lo que ciertas mujeres afamadas de brujas, Leonor Viera y Machina, recibieron las primeras acusaciones. Ciertamente es que no hubo manera de demostrar tales hechos y aunque la actividad inquisitorial afectó incluso a Cristóbal Mordes, relacionado con dichas mujeres mal afamadas, la causa acabó suspendiéndose.⁶ Unos años más tarde, hacia 1574, Cosme Borrero se auto-delató de haber participado en extrañas reuniones a las que fue inducido por obra de Beatriz Angusta, mujer con la que mantenía una relación y que le confesó ser bruja.⁷

En Castilla el panorama se presentó similar. Quizá los tribunales de Cuenca y de Toledo podían considerarse como dos de los más restrictivos, sin embargo la ciudad de Toledo, tan conocida por sus escuelas de enseñanzas mágicas, tuvo que esperar hasta 1530 para contar con un simple proceso de hechicería. No existió ninguno anterior en los cuarenta y cinco años precedentes en los que el tribunal estuvo en funcionamiento. La procesada fue Leonor Barganza, una conocida hechicera muy solicitada por la eficacia en desligar hombres que no cumplían en sus obligaciones viriles. En esta década de los treinta fue cuando el tribunal toledano, que había exterminado a los judaizantes, decidió prestar mayor atención a los casos de superstición. En 1537 el doctor Girón de Loaysa se dedicó a investigar los casos de acusación de hechicerías. Como conclusión afirmó que ciertamente las denuncias eran muy numerosas y que este tipo de prácticas eran más frecuentes en las áreas rurales, pero que no poseían tanto un matiz herético como obsceno.⁸ Por otra parte, las acusaciones de brujería no fueron muy abundantes, pero sí que existieron algunas. La primera de la que se tiene constancia fue en 1530 contra

⁴ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 44.

⁵ *Ibidem*, p. 251.

⁶ Archivo del Museo Canario (AMC), leg. 64. cf. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 58.

⁷ AHN, Inquisición, leg. 1829/1E.

⁸ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 255

Juana Ruiz, a quién se acabó absolviendo en 1541.⁹ Posteriormente, en 1591, acudió Felipe II (1527-1598) a un auto de fe donde tres vecinas de El Casar salieron condenadas por brujas: Catalina Mateo, Juana la “Izquierda” y Olalla Sobrino.¹⁰ A inicios del siglo XVII otro pequeño grupo de mujeres fueron procesadas por el tribunal toledano. Entre ellas estuvo una vecina de Torrelaguna, la “hospitalera” (1616), Isabel Jiménez, natural de Madrid (1639) y María de Manzanares, vecina de Miraflores de la Sierra (1644).¹¹

El caso de Isabel Álvarez, conocida como la “Beata” fue la primera acusación por hechicería de la que ha quedado constancia escrita en el tribunal de Cuenca. Vivió en los últimos años del siglo XV y en su causa incluso recogieron algunos de los conjuros que acostumbraba a utilizar en sus rituales mágicos. Sus conocimientos, según ella misma afirmó, procedían de un libro de magia que tenía en su poder. Realmente, dichos lances provenían de las prácticas medievales tradicionales, quizá un poco deformados o adaptados con el paso del tiempo.¹² Este tribunal de Cuenca sufrió en los primeros años del siglo XVI un capítulo de psicosis brujeril que finalmente quedó sofocado,¹³ sin embargo, respecto a la hechicería sólo el pueblo de Las Valeras es destacable. Los restantes apenas registraron causas por dicho delito, lo que hace suponer que o bien la Inquisición no quiso hacerles frente por no considerarlos una amenaza, o bien que las hechiceras que actuaron en dichas villas no disfrutaron de una mala fama suficiente como para llegar a oídos de la Inquisición.¹⁴

Respecto a la psicosis brujeril, cabe mencionar que la aparición de veinte niños muertos en tan solo unos días provocó en 1519 una inevitable atribución de la causa de las muertes a la actividad nefanda de las brujas. Estos niños mostraban un aspecto horrible, con la espalda amoratada, la boca abierta, la lengua fuera y de color negruzco. El caso que hizo sonar la alarma fue la muerte del hijo de Sancho de Francos, de oficio carpintero, y de su esposa Teresa. El bebé era recién nacido y al constatar su muerte acusaron formalmente a Mari Hervás y a María Monja, conocida como la “Lorenza”.

⁹ AHN, Inquisición, leg. 95, exp. 7.

¹⁰ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo...* p. 132.

¹¹ *Ibidem*, p. 132.

¹² CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián, *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Instituto Gerónimo Zurita, Madrid, 1942, p. 113.

¹³ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo...* pp. 126-131.

¹⁴ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 256

Ambas tenían fama de brujas y estos sucesos les precipitaron directamente a la investigación inquisitorial. Junto a ellas fueron presas igualmente Agueda de Beamud, alias la “Illana” y María de Moya. Tras someterlas a las correspondientes sesiones de tormento, nada se sacó en claro porque nada confesaron. Una de las líneas argumentales de la “Lorenza” fue advertir que el vino tenía un precio tan barato que las mujeres acababan borrachas y sin darse cuenta asfixiaban a sus hijos.¹⁵ También en Cuenca nació el que en su madurez ostentó inigualable fama como mágico: el doctor Eugenio Torralba (1485-1531).¹⁶ Su fecha no es conocida con exactitud pero los estudios apuntan hacia la década de 1480. Desde muy pequeño mostró un interés hacia la medicina y con quince años viajó a Roma para estudiarla junto con filosofía y teología. Su fama e importancia llegó a tal punto que incluso su figura fue recogida por Cervantes en su conocida *Historia del famoso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, e incluso apareció en diferentes partes del poema español de Luís Zapata *Carlo Famoso*.¹⁷

Muchas son las variantes que se han escuchado sobre el modo en que Torralba comenzó a recibir la influencia de Zequiél. Según Juan Antonio Llorente, estando en Roma conoció a fray Pedro, quien le ofreció dicho espíritu.¹⁸ Torralba, que no consideró que en dicho familiar hubiese forma maligna alguna, decidió aceptarlo. Se presentó entonces con forma de hombre de pelo rubio con vestido encarnado. Podía aparecerse en forma de peregrino o de ermitaño y nunca le hablaba en contra de la doctrina católica. Normalmente utilizaba la lengua latina o italiana para expresarse, aunque sus conocimientos alcanzaban el español, turco e incluso el francés. En ocasiones incluso le reprendía si cometía pecado en sus actos. En torno a 1502 regresó a España, pronto viajó nuevamente a Roma, donde acabó de obtener su gran fama como médico gracias a los favores del cardenal de Volterra y la amistad con otros cardenales. Al mismo tiempo estudió quiromancia, lo que le permitió completar su formación como un excelente hombre de letras. Los conocimientos obtenidos mediante sus estudios nada tuvieron que

¹⁵ Estos casos han sido magníficamente analizados por Cordente Martínez en varias publicaciones. Véase: CORDENTE MARTÍNEZ, Heliodoro, “Psicosis bruñeril surgida en Cuenca a principios del siglo XVI. Sus causas, efectos y consideraciones” en *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, VII, Junta de Comunidades de Castilla La Mancha, Toledo, 1988, pp. 229-236.

¹⁶ Existen divergencias en torno al lugar de nacimiento. Algunos historiadores afirman ser Cuenca mientras que otros dicen que nació en Soria.

¹⁷ Dicho poema estuvo dedicado a Felipe II, su héroe era el emperador Carlos V y fue impreso en Valencia en 1566.

¹⁸ LLORENTE, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición...* p. 72. Para un análisis más detallado: CARO BAROJA, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición...* t. 1, pp. 231-294.

ver con los aprendidos de los consejos de Zequiel, que le mostró numerosas virtudes ocultas en la naturaleza. Las propiedades de las plantas y su utilidad para curar enfermedades, fue uno de los aprendizajes que mayor beneficio le aportó para la vida diaria.¹⁹

En 1510 volvió a España y predijo con ayuda de su familiar que algo nefasto iba a ocurrir. Preocupado acudió al que en su tiempo era el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) y al capitán Gonzalo Fernández de Córdoba (1453-1515). Poco tiempo después se conoció la noticia de la muerte del hijo del duque de Alba en África, don García de Toledo. Sus fantásticas proezas fueron en aumento y nuevamente en Roma predijo la muerte del rey Fernando, suceso que tuvo lugar tal como había apuntado. El hecho que más gloria le atribuyó fue cuando el 5 de mayo de 1527 su “amigo” Zequiel le confesó que Roma iba a ser tomada por las tropas imperiales. Torralba quería estar presente en tal hecho y Zequiel le indicó que debían partir sobre las once de la noche. Para ello le dio un palo con el que podría transportarse hasta allí sin sufrir daño alguno. Según el propio Torralba, sus sensaciones fueron de calor intenso y en ocasiones percibió un olor a sal.²⁰ Al abrir los ojos ya estaba transportado. Fue testigo de la destrucción de las casas, el saqueo, la muerte del condestable de Francia, Carlos de Borbón, y el prendimiento del Papa, que quedó encerrado en el castillo de Sant Angelo. Al tiempo de observar todos estos sucesos, aterrado por lo que sus ojos estaban viendo, pidió a Ezequiel regresar a España, tardando apenas una hora y media. Unos días después fue divulgando los acontecimientos pero el pueblo no creyó sus palabras, hasta que tiempo después se hicieron eco de la noticia en la Corte.²¹ A partir de ese momento la fama y gloria de Torralba pasaba por nigromántico, brujo, hechicero y mago.

Su aclamada popularidad le llevó a divulgar abiertamente sus “capacidades” y habilidades con ayuda de su ángel familiar. Conocido era en toda España por las más increíbles proezas, lo que llevó a su propio amigo Diego López de Zúñiga Velasco (1500-1564) a delatarlo en 1528²² por escrúpulo. Tras ser tomado preso en las cárceles de Cuenca durante tres años, fue procesado y sentenciado el 6 de marzo de 1531 y salió

¹⁹ LLORENTE, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición...* p. 74.

²⁰ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 56.

²¹ ABELLA, Rafael, *Mitos y leyendas de España*, Martínez Roca, Barcelona, 2000.

²² Realmente la denuncia fue anónima, pero se le atribuye dicha autoría.

a auto público de fe el día 9 de ese mismo mes y año²³. Dicho auto fue uno de los más aguardados por el pueblo, que ansiaba ver al doctor, que ni siquiera había negado sus proezas bajo la ayuda de su familiar.²⁴

El tribunal de Murcia, por su parte, no tuvo su primer caso documentado de acusación de hechicería hasta el año 1565. Catalina García fue acusada de tener pacto con el demonio, lo que le permitía llevar a cabo sus hechizos. La pena que recibió por su delito *in fide* fue el acostumbrado destierro y cien azotes. En los treinta y cinco años restantes del siglo XVI apenas se procesaron a 14 hechiceras en total.²⁵ En lo que respecta a las tierras madrileñas, éstas no disfrutaban de un tribunal que las pudiese atender, por lo que las causas debían resolverse bajo la competencia del Ordinario y la Sala de Alcaldes de Casa y Corte. Normalmente las causas criminales consideradas con más frecuencia fueron las de alcahuetería y amancebamiento. Aquellas a las que se les reconocía un punto de herejía, se las dirigía al tribunal de Toledo para que las resolviesen según los procedimientos que le correspondían.

Por su parte, el tribunal de Santiago de Compostela contaba con una alta presencia de hechiceras o sabias en sus villas. Aunque esto era institucionalmente conocido, nunca llegaron a contabilizarse numerosas delaciones. La ausencia de procesos se podría explicar, en parte, por la adecuada incorporación de estas mujeres en los núcleos sociales. Su carácter funcional y práctico para la vida diaria hizo de estas hechiceras perfectas figuras integrantes e integradas. Sus dotes para la resolución de conflictos permitieron su multiplicación con el paso del tiempo, más aún en una región donde apenas existieron procesos contra ellas. Tan sólo en 1580 se realizó un pequeño seguimiento con carácter significativo y se encausaron a 11 mujeres. Inés Vázquez, natural de Lugo y conocida como la “Maestra”, fue delatada por diagnosticar el mal de ojo. De ella decían que iba bien acompañada por los demonios y que hacía lo que ellos les dictaban.²⁶ Doña Ana de Toledo, sobrina de la duquesa de Alba, residente en Lugo, también fue acusada por realizar adivinaciones del futuro a numerosas personas que

²³ El proceso contra don Eugenio Torralba en 1531 se encuentra a disposición en: BNE, Mss. 8252, ff. 23-43.

²⁴ LLORENTE, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición...* p. 78.

²⁵ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *La hechicería en la región murciana. Procesos de la Inquisición de Murcia 1565-1819*, J. Blázquez, Murcia, 1984, p. 54.

²⁶ Fue procesada junto con un pequeño grupo de mujeres. AHN, Inquisición, leg. 2042. Véase: SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo...* p. 122.

entraban en su lujosa casa. Sus capacidades de hechicera las obtuvo una noche, cuando muy entristecida por una depresión que tenía un hombre entró en su alcoba y le ofreció tales dotes a cambio de poder poseerla. Ella, necesitada de aprecio y algo que cambiase su vida, asintió sin reparo.²⁷ Junto a la lucense también fue procesada Ana Gómez, procedente de La Coruña. Esta hechicera decía tener un libro que le permitía invocar al demonio cada noche, y un anillo con numerosas propiedades mágicas. Entre los ingredientes mágicos que poseía estaba la mandrágora y dientes de ahorcado, que utilizó para adormilar a otras personas.²⁸ En definitiva, debido a la extensión y tradición de este tipo de prácticas y la adecuada inserción social de sus ejecutoras, el tribunal gallego apenas dedicó su tiempo y esfuerzo a intentar erradicar una práctica que desbordaría sus propias capacidades. Es por ello que aunque se tenía constancia de la dimensión popular de este tipo de pecado (de superstición), pecado que por otra parte no consideraron alarmante, decidieron mantenerse al margen. Tan sólo recurrieron a los sermones y los púlpitos, junto con la literatura moral como instrumentos para tratar de frenar, en la medida de lo posible, este tipo de creencias populares.²⁹

Los tribunales de la zona catalana y valenciana apenas centraron su atención en casos de hechicería ya que los expedientes por brujería fueron mucho más abundantes y suculentos. En cambio, las Islas Baleares sí experimentaron un importante foco de hechiceras. En 1502 encontramos ya a la primera condenada³⁰. Los procesos debieron ser abundantes puesto que la Casa de la Piedad de Palma de Mallorca acogía a mujeres de mala vida, muchas de ellas hechiceras, para reconducirlas.³¹ Justo en el otro archipiélago, el Canario, la situación fue semejante. Las prácticas mágicas estaban bastante extendidas, y algunos autores las consideraron una reminiscencia de la idolatría aborígen fusionada con actuaciones propias de la influencia bereber y especialmente morisca.³²

²⁷ AHN, Inquisición, leg. 2042, exp. 6.

²⁸ *Ibidem*, exp. 9.

²⁹ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* pp. 258-260.

³⁰ Anónimo, *Inquisición de Mallorca. Reconciliados y relajados, 1488-1691*, Imprenta J. Sallent, Barcelona, 1946. La edición fue costeada por Miguel Forteza Piña y Gabriel Cortés.

³¹ COLOM, Mateu, MUNTANER I MARIANO, Leonard y PÉREZ MARTÍNEZ, Llorenç (eds.), *El tribunal de la Inquisición en Mallorca: relación de causas de fe, 1578-1806*, Miguel Font, Palma de Mallorca, 1986.

³² JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Sebastián, *Mitos y leyendas: prácticas brujeras, maleficios, santiguados y curanderismo popular en Canarias*, Faycan, Las Palmas de Gran Canaria, 1955; ANAYA HERNÁNDEZ, Luís Alberto, "Los conocimientos religiosos de los cristianos nuevos: aborígenes, judíos, moriscos y negros en Gran Canaria en 1525", en SUÁREZ GRIMÓN, Vicente J., MARTÍNEZ RUIZ,

Según el propio Blázquez Miguel, aunque los descendientes de los guanches, que vivieron en lugares apartados, mantuvieron vivas sus tradiciones mágico-religiosas, la mayoría de los actos supersticiosos llevados a cabo en el archipiélago fueron introducidos por la población emigrante. Se observa una continuidad en muchas de ellas, y aún pudiendo presentar determinadas variaciones, no fueron muy diferentes a las observadas en otras regiones españolas. Ello explica que se localice documentalmente en las Islas Canarias la creencia de que darle de comer a un hombre sesos de burro provocaba que aflorasen en él sentimientos de amor, una práctica muy extendida también en los reinos de Castilla y Aragón. Por el contrario, hay algunas manifestaciones mágicas propias de aquella tierra y que no se han localizado en la península, como la oración de “Nuestra Señora de la Cabeza”, que quedó reflejada en el proceso de Isabel Perdomo,³³ o el conjuro recogido en el recetario del presbítero Sebastián de la Rosa, cuya finalidad era la obtención del amor deseado.

IV.1.1 *La brujería en la Corona de Aragón y la idiosincrasia de su historia*

Tras los minuciosos rastreos contra las prácticas brujeriles dados en las tierras navarras a inicios del siglo XVI y que propiciaron el replanteamiento de la existencia real de las brujas y aquelarres, importantes consecuencias llegaron a los territorios norteños. La justicia civil y religiosa siempre habían estado en conflicto por lograr la potestad de los casos de brujería y hechicería y ello pudo provocar una “carrera” de procesos que consolidase las competencias de cada institución. La justicia seglar trataba de juzgar una causa con anterioridad a que entrase la Inquisición en disputa por tomar su control. Ya en el año 1500 se podía predecir la problemática que sobrevendría con la investigación de un núcleo de brujas en la sierra de Amboto (Vizcaya), y que dió lugar a una de las reuniones más importantes del Santo Oficio. En el seguimiento inquisitorial en la región de Amboto se obtuvieron informaciones que aparentemente cumplían con el estereotipo del aquelarre que se estaba dando en Europa. Siete años después, veintinueve mujeres fueron condenadas a muerte bajo acusación de brujería. En 1508 el corregidor ordenó

Enrique y LOBO CABRERA, Manuel, *III Reunión científica de historia moderna*, vol. I (Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen), Asociación Española de Historia Moderna, Madrid, 1995, pp. 573-582; del mismo, “Los aborígenes canarios y los estatutos de limpieza” en *El Museo Canario*, 49, (1992-1994), pp. 127-140; del mismo, “Los delitos de los moriscos” en *Anuario de Estudios Atlánticos*, 54, 1, (2008), pp. 451-468.

³³ AHN, Inquisición, leg. 1829, exp. 2 DD

realizar una visita para controlar la zona del señorío de Vizcaya, obteniendo nuevas acusadas. En 1525 el Consejo Real decidió llevar a cabo una investigación exhaustiva, cuya principal preocupación era reprimir las prácticas maliciosas. Se puso al frente al licenciado Balaza para que recorriera los valles de Valcarlos y Roncesvalles. Tras las debidas diligencias y apresamiento de las sospechosas, las reas acabaron confesando reunirse periódicamente en Zaldáiz, y entre la zona de Villua y La Magdalena, lugares a los que llegaban gracias a las unturas que se ponían en sus cuerpos. La situación se complicó con los nuevos nombres que iban saliendo, por lo que más de 50 personas debieron estar bajo investigación inquisitorial.³⁴

Paralelamente, en 1517 los inquisidores de Cataluña fueron enviados a lo más profundo de las montañas a leer un duro edicto de fe contra las brujas. En ese mismo año Damier Simón informó a la Suprema de que en el obispado de Urgell había una oleada de brujas. Algunas fueron apresadas y condenadas a la horca por el juez del crimen del obispado, pero la Inquisición de Barcelona al ponerse al tanto de los sucesos, le obligó a suprimir sus penas y a quedar expulsado de la tarea represiva. Simón, tras elevar sus quejas a la Suprema, obtuvo el privilegio de investigar por su cuenta y aplicar la pena que creyese correspondiente a los culpables, siempre y cuando estuviese acompañado del asesoramiento del Comisario de Urgell.³⁵

El tribunal de Zaragoza, que ya hemos comentado que fue el primero en procesar a una bruja en España, continuó posteriormente con su labor represiva. Los siguientes cuarenta años encausó a otras trece personas y envió quemar en efígie dos estatuas, correspondientes a dos condenadas por tener pacto con el demonio y realizar actos de brujería. Sin embargo, en las dos primeras décadas del siglo XVI, no fueron estos los casos más extremos. Según la documentación, las zonas de Jaca y Ribagorza fueron las más pobladas de individuos con este tipo de habilidades mágicas.³⁶ En el año 1520 la Inquisición concedió un periodo de tiempo prudencial para favorecer las confesiones espontáneas de su delito contra la fe y a cambio recibirían un trato menos severo y no se les requisarían sus bienes.³⁷

³⁴ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos*...p. 47

³⁵ AHN, Inquisición, libro 316, ff. 101v. y 102.

³⁶ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos*...p. 53.

³⁷ AHN, Inquisición, libro 317, fol. 215v.

Como consecuencia de ésta y otras situaciones anteriores, se decidió celebrar en Granada en 1529 una reunión de lo más granado de la Inquisición y de los teólogos de España. En ella trataron de hacer frente al asunto de brujería de Calahorra y Pamplona y llegar a un acuerdo sobre la realidad o no de las mismas, de sus reuniones y de todos aquellos ritos que decían practicar.³⁸ Algunos de los estimadísimos miembros que asistieron a tan relevante reunión fueron Suárez de Maldonado, obispo de Mondoneño (s. XVI), Gaspar de Avalos, obispo de Guadix (1485-1545), Pedro Portocarrero, arzobispo de Granada (s. XVI), el doctor Antonio de Guevara, futuro obispo de Guadix (1480-1545) y Fernando de Valdés, futuro inquisidor general (1483-1568). No albergaba en ellos duda de la realidad de la brujería, pero sí que algunos miembros creían que los casos acontecidos en España eran producto de la imaginación y el miedo. Se decidió en Granada, pues, el tipo de pena que se le aplicaría a los delitos condenados, siendo mucho más benévolos que los que se estaban dando en el resto de Europa: exposición a la vergüenza pública, azotes y destierro principalmente.³⁹

Acotados algunos límites conceptuales y concluidos los primeros años de persecución, la calma llegó a las tierras españolas. Incluso en el tribunal de Logroño, sin duda uno de los más polémicos y estrictos en su lucha contra la brujería, disminuyó el número de encausados. Durante la década de los cuarenta apenas se procesaron a quince personas (procedentes del obispado de Burgos, de los Montes de Oca), de los cuáles once eran religiosos, que no estaban directamente acusados de hechos de brujería sino de inmiscuirse en asuntos de superstición. Sólo dos fueron los casos destacables en este periodo de sosiego. Uno de ellos fue el sucedido en 1555 en Ceberio, localidad de Vizcaya. Su importancia residió en que a las diecinueve mujeres que fueron encausadas se las acusó de acudir a Pretelanda, un lugar que tenía una pequeña ermita y a su lado un prado que contaba con una cruz, donde se decía que celebraban sus aquelarres.⁴⁰ Este caso no hubiera gozado de tanta importancia si Catalina de Guesala, una niña de 8 años al comenzar el proceso, y de 14 al realizar su última declaración, no hubiera descrito con tanto detalle las reuniones allí acontecidas. El segundo caso destacable fue el sucedido en tierras catalanas. Se produjeron denuncias de la práctica de aquelarres en

³⁸ AHN, Inquisición, libro 1323, ff. 54r.-60r.

³⁹ HENNINGSEN, Gustav, *El abogado de las brujas...* p. 176. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 48.

⁴⁰ AREITIO MENDIOLEA, Darío de, "Las Brujas de Ceberio", en *Revue Internationale des Études Basques*, 18, París, (1927), pp. 654-664.

Durro y Ager (ambas zonas pertenecían a Lérida). Los resultados de las pesquisas fueron tan disparatados que las consecuencias fueron leves. El licenciado Pedro Sarmiento (1532-1592) decidió entonces actuar por iniciativa propia e inició un recorrido por distintos pueblos navarros condenando sin apenas pruebas. Su estricta forma de utilizar los poderes inquisitoriales, que derivó en la muerte en la hoguera de seis reos⁴¹ junto con la desinformación de la Suprema al respecto, provocó una destitución instantánea por parte del inquisidor Francisco Vaca.⁴²

Otro de los episodios destacados que ha sido analizado por Idoate tuvo lugar a inicios del siglo XVI en Anocíbar, un pequeño pueblo del valle de Odieta en la montaña. Varias personas tomaron parte en los sucesos pero los personajes más destacados fueron Mari-Juana, sus sobrinos Martinico y Migulico, que tenían diez y siete años, Mariacho, Miguel Zubiri y Gracia, su mujer. La acusación llegó de parte de don Pedro de Esain, abad de Ciáurriz y Anocíbar tras escuchar los testimonios de los niños. Las testificaciones que recibieron fueron muy abundantes y por motivos de distinta naturaleza. María de Larrainzar afirmaba que tres hijos suyos habían muerto repentinamente y que las cabras que tenía habían quedado descalabradas. También expusieron que el clérigo don García de Sorauren había sido maltratado por Mari-Juana y había sido objeto de sus conjuros. Por si fuese poco, le atribuyeron la muerte de un hombre llamado Pedro Miguel una noche de lluvia y niebla. Otros vecinos del pueblo afirmaron que el grupo de acusados no gustaba de ir a la iglesia, especialmente Gracia, que por mucho que se le insistía, se negaba rotundamente. Por si todo esto fuera poco, en ocasiones hubo numerosos accidentes y males acaecidos delante de estos acusados, y a ello hay que añadirle los testimonios confesados por los dos niños. Tales relatos tuvieron un gran valor para el tribunal, ya que los detalles aportados sobre los aquelarres a los que acudían, los vuelos nocturnos y los ungüentos que debían untarse eran muy precisos.⁴³

Miguel Zubiri acabó declarando bajo tormento que era brujo. Su mujer, que negaba los hechos, fue enviada igualmente a la tortura. Mari-Juana recibió hasta tres sesiones del potro delante de los alcaldes de la Corte, Guerra, Villagómez y Atondo, dejándola

⁴¹ AHN, Inquisición, libro 732, fol. 7.

⁴² BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos*...pp. 59-60.

⁴³ IDOATE, Florencio, "Los brujos de Anocíbar" en IDOATE, Florencio, *Rincones de la historia navarra*, vol. 1, Aramburu, Navarra, 1979, pp. 146-151.

completamente exhausta. Gracia no pudo soportar el tormento y las malas condiciones de vida en la cárcel sin apenas alimento y murió encarcelada. Su defensor, llamado Larramendi, trató de hacer ver que aquellos testimonios eran sueños y no realidades, y que de ahí derivaban las contradicciones de sus discursos. Las visiones declaradas por Mari-Juana las atribuyó a una enfermedad que ésta poseía desde su nacimiento, y las muertes de los vecinos del pueblo y del ganado a sucesos naturales. Pese al lógico sentido y la razón a la que apelaba el defensor, Mari-Juana y Miguel fueron condenados a muerte y su sentencia se hizo pública el 28 de noviembre de 1575. De los niños y Mariacho no consta sentencia.⁴⁴

IV.1.2 Zugarramurdi y Salazar Frías

Pasados los primeros años, comenzó a cultivarse una situación progresiva de pánico a la quema de brujas, impulsada por el *Malleus Malleficarum* (1487), las persecuciones de Pierre de Lancre (1553-1631), las hogueras encendidas previamente en determinados puntos del territorio navarro, el conflicto en competencias jurisdiccionales y la credulidad popular, que desembocaría en los procesos de Zugarramurdi de 1610.

Sus antecedentes se remontan a la aparición de un foco de pánico brujeril en Navarra en 1608. La justicia civil, como acostumbraba, realizó una incursión rápida a base de arrestos, confesiones y ejecuciones, consiguiendo anticiparse a la llegada de la Inquisición.⁴⁵ Cuando la Suprema tuvo conocimiento de los hechos envió a un inquisidor Juan del Valle Alvarado a la zona para que realizase una visita. Éste ordenó el 16 de agosto de 1609 trasladar a Logroño a quince personas, entre las cuales se encontraban algunos miembros religiosos como fray Pedro Arburu y el padre Juan de la Borda y Arburu. Con los primeros arrestos comenzó a extenderse el pánico por aquellas tierras, especialmente en las villas de Vera, Lesaca, Echalar, Yanci y Aranaz. Por estas fechas, el obispo de Pamplona, Antonio Venegas de Figueroa (1559-1614), se hizo consciente de que no se había experimentado ningún problema especial de psicosis

⁴⁴ IDOATE, Florencio, “Brujerías en la montaña navarra en el siglo XVI” en *Hispania Sacra*, 4, (1951), pp. 193-203. Otros casos sobre la zona navarra han sido excelentemente analizados por Florencio Idoate. Véase: “Brujos y brujas” en IDOATE, Florencio, *Rincones de la historia navarra*, vol. 1, Aramburu, Navarra, 1979, pp. 693-708; *El valle de Salazar*, Temas Españoles, núm. 245, Madrid, 1956; *La brujería. Navarra*, Diputación Foral de Navarra, Navarra, 1983; “Un proceso de brujería en Burgui”, *Revista de Etnología y Etnografía de Navarra*, 20, (1975), pp. 225-276.

⁴⁵ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 3, p. 617.

brujeril hasta que no comenzaron las persecuciones en Francia.⁴⁶ No obstante, Juan del Valle Alvarado continuó recogiendo testimonios y pruebas, y acabó concluyendo que unas 280 personas habían renegado del cristianismo y habían comenzado a adorar al demonio. También especificó la existencia de numerosos niños que se habían iniciado en los rituales de brujería y que no podían ser procesados por su corta edad.⁴⁷ Realizó pues una selección de cuarenta personas, las que habían iniciado aquella infección o que eran relativamente importantes respecto al resto. Fueron trasladadas hasta la sede del tribunal y el día 8 de junio de 1610 estaba todo preparado para iniciar la consulta de fe, donde participarían tres inquisidores (Juan del Valle Alvarado, Alonso de Salazar Frías y Alonso Becerra), junto con el ordinario episcopal y cuatro consultores.⁴⁸

Respecto a los inquisidores enviados a resolver las acusaciones emprendidas, habría que mencionar algunas particularidades. El doctor Alonso Becerra y Holguín era un monje de cincuenta y tres años y miembro de la orden de Alcántara. El licenciado Juan del Valle Alvarado tenía sesenta años. Había sido párroco con anterioridad pero ascendió progresivamente hasta convertirse en el secretario del anterior inquisidor general. El tercer miembro, el inquisidor Alonso de Salazar y Frías, tenía cincuenta años, estaba formado como jurista y diplomático y además era el protegido del cardenal y arzobispo de Toledo, Sandoval y Rojas. Precisamente fue en 1608 cuando lo nombraron arzobispo inquisidor general, cuando decidió enviar a Salazar al puesto vacante como inquisidor en Logroño.⁴⁹ Fue canónigo de Jaén y posteriormente, durante 10 años fue procurador de las iglesias metropolitanas y las catedrales de España en Roma. Tras esta etapa fue inquisidor de Logroño, y finalmente miembro de la Suprema.⁵⁰ Desde el primer momento se encontró con la situación de las acusaciones de brujería. Los dos primeros años, cauto y prudente, decidió mantenerse afín a las ideas y pensamientos de sus dos compañeros inquisidores, pero hacia 1610 la situación cambió completamente de dirección. Tras sus reflexiones y juicios críticos, decidió hacer partícipes a sus compañeros de sus dudas sobre la culpabilidad de tales reos. La indignación de Becerra

⁴⁶ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos*...p. 66.

⁴⁷ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo*...p. 109.

⁴⁸ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición*... vol. 3, pp. 617-619.

⁴⁹ HENNINGSEN, Gustav, *El abogado de las brujas*...; del mismo, "El mayor proceso de la historia... p. 48.

⁵⁰ HENNINGSEN, Gustav, "Alonso de Salazar Frías...pp. 581-586.

y Valle parecía no tener fin. Llegaron incluso a amenazarle en caso de que continuase con tales insinuaciones.⁵¹

Los argumentos de una y otra parte eran bien distintos y en cierto modo fueron producto de sus formaciones en el mundo de las letras. Mientras que Becerra y Valle habían estudiado teología, Salazar contó con una instrucción en materia de derecho canónico. Los paradigmas de interpretación eran bien distintos y lo que estaba en juego era la vida de personas. Para Becerra y Valle los testimonios de los brujos concordaban en todo momento con la opinión de los hombres doctos, recogidas en los tratados demonológicos. Por esta razón, parecía indiscutible su culpabilidad.⁵² Salazar, por su parte, negaba la validez de dichas confesiones por el contexto en que fueron expuestas y además afirmó no presentarse ni una sola prueba firme y concluyente de la existencia de los vuelos nocturnos, las reuniones con el diablo o la realidad de los *maleficia*.⁵³

El 7 y 8 de diciembre de 1610 treinta y un brujos salieron en auto de fe, de los cuales, 11 sufrieron la hoguera. Seis de ellos murieron quemados vivos y los cinco restantes fueron en estatua.⁵⁴ *A priori* pareció que durante el proceso muchos de los restantes acusados murieron por epidemias, pero estudios posteriores han puesto en duda dicho planteamiento. Según parece, en los registros parroquiales no se detecta una sobremortalidad especial y tampoco ha quedado atestiguada históricamente ninguna epidemia en este periodo. Las malas condiciones de la vida en la cárcel junto con posibles problemas con el resto de reos pudieron ser la causa de sus tempranas muertes. De cualquier forma, el misterio rodea el fin de sus días.

Tras el proceso de 1610, una ardua labor se le encomendó al inquisidor Salazar: la investigación de aquellas tierras para descubrir nuevos adeptos, o por el contrario, comprobar que la situación se había corregido y estabilizado. Durante el año 1611 el inquisidor más joven y bravo de los tres se dedicó a recorrer las distintas localidades de la región vasca haciendo público el edicto de gracia. Sucedió entonces lo que nadie

⁵¹ CARO BAROJA, Julio, *Las brujas...* pp. 225-256.

⁵² CARO BAROJA, Julio, *Inquisición, brujería...* p. 194.

⁵³ HENNINGSEN, Gustav, "El mayor proceso de la historia..." p. 50.

⁵⁴ FERNÁNDEZ NIETO, Manuel, *Proceso a la brujería: en torno al auto de fe de los brujos de Zugarramurdi. Logroño 1610*, Tecnos, Madrid, 1989. Sobre una visión antropológica del auto de fe véase: LISÓN TOLOSANA, Carmelo, "El auto de fe de Logroño (en mirada antropológica)" en RAMALLE GÓMARA, Enrique y AZURMENDI JINCHAUSTI, Mikel (eds.), *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2010, pp. 75-81.

había podido prever: una oleada de auto-delaciones, producto del pánico.⁵⁵ Los sucesos de 1610 habían supuesto tales enfrentamientos y tanto escándalo, que el edicto de gracia establecía la inmunidad de castigo a aquellos que se confesasen voluntariamente. De regreso a Logroño Salazar llevaba consigo 1.384 confesiones de niños de edades comprendidas entre los siete y los catorce años,⁵⁶ y 418 de adultos. La alarmante situación se complicaba aún más con las 5.000 acusaciones de otras personas que no se habían presentado ante el Santo Oficio. La Suprema se hizo eco de la psicosis que se estaba viviendo y esperaba impaciente los informes al respecto. Los inquisidores Becerra y Valle proponían aplicar medidas duras y estrictas, mientras que Salazar la absolució, ya que no había ni una sola prueba que apoyase los testimonios.⁵⁷ En 1612 Salazar envió varios informes a la Suprema para dar a conocer todas sus impresiones y argumentos.⁵⁸ La memoria de los restantes inquisidores se demoró en el tiempo hasta ser reclamados por la propia Suprema. Finalmente, reconduciendo el comportamiento de la Inquisición hacia el escepticismo que había mantenido vigente con anterioridad a 1610⁵⁹ (salvo excepciones), se decretó en 1614 la suspensión de las causas pendientes. Con ocasión de que no se volviese a repetir la situación anterior, la Suprema hizo pública el 29 de agosto de 1614 una nueva instrucción de 32 artículos,⁶⁰ que había sido expresamente elaborada y sugerida por el propio Salazar.⁶¹

La nueva normativa hizo hincapié en la necesidad de adjuntar pruebas fehacientes de los hechos, analizar si las informaciones obtenidas provenían de sesiones de tortura, si existían contradicciones en los testimonios, si los daños a los bienes materiales y ganado eran realmente producto de las brujas o de otra causa ajena etc.⁶² En definitiva, las condiciones para que una persona acabase en la hoguera fueron tan específicas y precisas, que nunca más se volvió a quemar en España a ninguna persona, salvo en alguna ocasión donde el poder civil se adelantó a la actuación inquisitorial.⁶³ Entre 1616

⁵⁵ CARO BAROJA, Julio, *Las brujas...* pp. 236-246.

⁵⁶ HENNINSEN, Gustav, "Los niños-brujos" en RAMALLE GÓMARA, Enrique y AZURMENDI JINCHAUSTI, Mikel (eds.), *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2010, pp.29-31.

⁵⁷ HENNINGSSEN, Gustav, "El mayor proceso de la historia..." p. 50.

⁵⁸ Sobre los informes de Salazar véase: CARO BAROJA, Julio, *Inquisición, brujería...*p. 246.

⁵⁹ Sobre la benevolencia e indulgencia con que la Inquisición comenzó a tratar las causas posteriores véase: CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 3, p. 630.

⁶⁰ AHN, Inquisición, libro 1227, ff. 123-132.

⁶¹ HENNINGSSEN, Gustav, *El abogado de las brujas...* p. 326.

⁶² CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 3, p. 628.

⁶³ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...*p. 71.

y 1618 el corregidor de Vizcaya actuó contra 289 acusaciones de brujería y gracias a la intervención de Salazar, pudo frenarse la masacre seglar que se estaba gestando. Tales individuos fueron devueltos a su libertad, no sin haber sufrido grandes momentos de pánico por el destino de sus vidas.⁶⁴

La situación desmesurada a la que se había llegado determinó de tal manera a Salazar, que trató de buscar un razonamiento lógico para explicar aquellos sucesos. Gracias a las anotaciones personales que han pervivido podemos comprender lo que para el inquisidor y para los historiadores fue la clave de aquel capítulo.⁶⁵ Comenzaron las amenazas a los acusados de ser linchados, y los castigos impuestos por el propio pueblo fueron muy duros: destruir sus casas, quemar sus bienes, colgarlos boca debajo de una escalera y pasearlos, abandonarlos en la gélida noche atados a un árbol etc. Todo ello ayudó a crear un clima de miedo generalizado. La quema de cien brujos en 1609 ordenada por Pierre de Lancre en Labourd, junto con la transmisión de testimonios de personas que a su regreso de Francia relataron las experiencias vividas en aquelarres, comenzó a sembrar la psicosis. Según el propio Salazar, no hubo brujos ni embrujados en el lugar hasta que se comenzó a tratar y hablar de ellos.⁶⁶ Los rumores, los relatos y las noticias fueron dando a conocer el aquelarre, práctica que, como quedó atestiguado por la documentación de Salazar, antes era desconocida en estas tierras vasco-navarras. Todo ello derivó en que las personas comenzasen a soñar con el demonio y sus tétricas reuniones. Según el propio inquisidor, muchas de las confesiones que había escuchado procedían de la imaginación del pueblo, aterrorizado por las circunstancias.⁶⁷ El único modo de deshacerse de las brujas era el opuesto al que había provocado su aparición. Tan solo era necesario aplicar según las palabras del propio Henningsen, el “Edicto del silencio” y la histeria colectiva desaparecería.⁶⁸

⁶⁴ HENNINGSSEN, Gustav, *El abogado de las brujas...*

⁶⁵ AHN, Inquisición, leg. 1679, 2, sin n. exp. Son los documentos reunidos por Alonso de Salazar Frías durante el periodo 1609-1619. El año 1609 corresponde al periodo en que comienza a mostrar diferencias con sus colegas de oficio; 1611 cuando inicia la visita al norte de Navarra con el edicto de gracia; 1612 cuando establece conclusiones firmes y radicales sobre el tema; 1614 cuando desde Jaén se traslada nuevamente a Madrid a trabajar con la Suprema en un asunto relevante; 1617 cuando interviene en un nuevo asunto de brujería en Vizcaya, y en 1619 cuando la situación no se había zanjado por completo.

⁶⁶ HENNINGSSEN, Gustav, “El mayor proceso de la historia... p. 51.

⁶⁷ HENNINGSSEN, Gustav, “La epidemia onírica” en RAMALLE GÓMARA, Enrique y AZURMENDI JINCHAUSTI, Mikel, (eds.), *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2010, pp. 27-29.

⁶⁸ Caro Baroja resumió las conclusiones a las que había llegado Salazar en 1610 estipulando un total de cuatro causas de la brujería. Véase: CARO BAROJA, Julio, *Los vascos*, Istmo, Madrid, 2000.

Esta idea de la imaginación como origen de la conciencia de bruja también fue excelentemente expuesta por la figura de Pedro de Valencia (1555-1620), un hombre de letras. Fue discípulo de Benito Arias Montano (1527-1598) y el propio inquisidor general Bernardo de Sandoval y Rojas (1546-1618) le pidió que redactase un informe donde expusiese su sabio sentido de las circunstancias que se estaban viviendo: el *Discurso de los cuentos de las brujas* (1611). Su escepticismo también se dejó ver de principio a fin, al igual que Salazar. En el texto afirmó que nunca debió leerse en público la resolución de las causas (con mérito) en 1610. El dar a conocer con todo detalle los testimonios y las confesiones ante la muchedumbre, junto con la visualización del momento de la quema de brujas y la posterior divulgación en folletos, intensificó aún más el proceso de psicosis que ya estaba en marcha.⁶⁹ Según sus conjeturas, tres habían sido las posibles explicaciones racionales a lo acontecido. La primera que todo fuese producto de la ilusión, en tanto que los ungüentos que se aplicaban tenían propiedades que les hacían soñar de forma que ellos creían ser todo verdadero. La segunda teoría que a su parecer explicaba las posibles confesiones que se habían realizado durante 1609, fue el hecho de que hombres y mujeres utilizaron estas reuniones para dar rienda suelta a sus instintos animales. Era el medio adecuado para llevar a cabo fornicaciones, sodomías y adulterios al estilo bacanal. De otra forma, la pena que hubieran recibido por este tipo de actitudes inmorales hubiese sido muy dura. El tercer razonamiento es que todo lo que confesasen fuese real, explicación que nunca quiso aceptar y que se esforzó por revocar argumentalmente.⁷⁰ Pasados los primeros empujes de hechicería y brujería a los que tuvo que hacer frente la justicia seglar y religiosa, los tribunales de Zaragoza y Barcelona fueron, sin duda, los que más actividad presentaron durante el siglo XVII.⁷¹

IV.2 LAS CONSECUENCIAS DE ZUGARRAMURDI: UNA NUEVA FORMA DE ENTENDER EL PECADO MÁGICO EN ESPAÑA

Tras los procesos de 1610, mucho se había sufrido en el norte peninsular. La quema de brujos en los años previos, el pánico que se vivía entre los núcleos de población, la

⁶⁹ CONTRERAS CONTRERAS, Jaime, “Los procesos de la etapa: Zugarramurdi” en PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín, y ESCANDELL BONET, Bartolomé (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid, 1984, p. 917.

⁷⁰ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 3, p. 621.

⁷¹ GARI LACRUZ, Ángel, *Brujería e Inquisición en el alto Aragón...*

discordancia interna experimentada por algunos miembros del Santo Oficio, y sobre todo, la duda de haber errado en los procesos anteriores, cambiaron el rumbo de la Inquisición. La multitud de confesiones que se recibieron en los años posteriores, junto con las disertaciones de corte racionalista de algunos religiosos como Pedro de Valencia,⁷² hicieron recapacitar a la institución eclesiástica, que adoptó un pensamiento muy escéptico, olvidando progresivamente la brujería y centrando su atención en la práctica de hechicería.⁷³

IV.2.1 PARTICULARISMOS SEPTENTRIONALES

Tras los sucesos de Zugarramurdi, el tribunal de Logroño no encontraba forma de enmendar los errores cometidos. La consiguiente indulgencia inquisitorial en la casuística que recibía, dio paso a que los descubridores de brujas tomaran las tierras norteñas, que al parecer del pueblo seguían repletas de brujas y hechiceras. Hacia 1620 llegó a la villa de Bielsa, Huesca, Andrés Mascaró que lo mismo ejercía como curandero que decía tener habilidad para descubrir brujas, a cambio eso sí, de un beneficio económico. Las autoridades civiles, que continuaron recelosas de las maldades de las brujas, solicitaron los servicios de este “profesional” y realizaron una convocatoria general al pueblo. En la reunión, uno a uno los vecinos iban besando un Cristo que sostenía el propio Andrés y éste debía soplar después de cada beso. Según el acuerdo que previamente había establecido, cuando soplase con más fuerza estaba indicando que esa persona que había besado la figura era brujo o bruja. Dieciséis mujeres fueron apresadas tras los soplos de Andrés, de las cuales cinco murieron en la horca y a una se la condenó al destierro.⁷⁴ Francisco Cascabona, conocido del anterior, también ejerció la práctica con distinto *modus operandi*. En su caso tan sólo hubo que reunir a los vecinos en el pueblo, y tras observarlos escribió un listado en un papel con los nombres de los brujos que había en Bubal, Huesca. La Inquisición apenas pudo hacer nada para remediar esta situación. Tan sólo apresó a los conocedores de brujas

⁷² GUAJARDO-FAJARDO COLUNGA, Javier, “Pedro de Valencia y la brujería” en *Actas de las II jornadas de Almendralejo y tierra de Barros*, Asociación Histórica de Almendralejo, Almendralejo, 2011, pp. 333-346.

⁷³ CORONAS TEJADA, Luís, “El tribunal de la Inquisición y las brujas” en RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.), *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje a Julio Caro Baroja*, Signatura Demos, Sevilla, 2000, pp. 39-40.

⁷⁴ AHN, Inquisición, libro 991, fol. 571.

para juzgarlos por desacato al Santo Oficio, puesto que dicha actividad estaba absolutamente prohibida, pero las penas para dichos sujetos no podían ser muy duras.

Inquietud inquisitorial por la celebración de aquelarres no hubo en el norte aragonés. Los dos únicos núcleos que resultaron ser la excepción fueron Tamarite de Litera y Fago, ambas localidades de Huesca. Tras un seguimiento de la causa de sus acusados, la pena máxima que recibieron fue el destierro, por lo que la justicia civil quedó muy descontenta, deseando haber podido imprimir un castigo ejemplar en los reos. Esta etapa (hasta el último tercio del siglo XVIII) fue especialmente dura en la región de Cataluña. Mientras que la Inquisición había bajado la guardia, la justicia civil había adoptado una actitud casi obsesiva con la brujería. Su interés era exterminar todo “sabor” a brujería y para ello capturaban, procesaban y ejecutaban a los sospechosos con una rapidez tal que resultase imposible al Santo Oficio poder mediar para impedirlo. Desde entonces comenzó una carrera a contra reloj por parte de la Inquisición para salvar todas las vidas posibles. No significaba que a la institución religiosa no recibiera denuncias, pero trató de absolver a las que llegaban y adquirir bajo su competencia las que localizaba la justicia municipal.⁷⁵ Cuando parecía que podía llegar la paz una auténtica caza de brujas se había iniciado en Cataluña por parte de las autoridades local, a la que no les tembló el pulso en ahorcar a unas 400 personas en algo menos de veinte años.⁷⁶

Según los datos ofrecidos por Pladevall i Font, entre 1618 y 1622, catorce brujas fueron ahorcadas en la villa de Viladrau (Gerona); seis en Sant Feliu Saserra (Barcelona), cinco en Terrassa (Barcelona), cuatro en Taradell (Barcelona), cuatro en Seva y El Brull (Barcelona), tres en Susqueda (Barcelona) y así podríamos continuar. En 1620 se procesó en la villa de Vic (Barcelona) a tres brujas acusadas de asistir a aquelarres. Entre 1618 y 1620 nueve mujeres fueron procesadas bajo acusación de brujas, de las cuales todas fueron sometidas a tormento y tres murieron en la horca. En 1619 se procesaron a otras seis mujeres en Caldes de Montbui (Barcelona) que fueron acusadas por un buscador de brujas de los que tan comúnmente andaban por estas tierras. Tras ser sometidas a tormento confesaron acudir a aquelarres y cuatro de ellas fueron ahorcadas.⁷⁷

⁷⁵ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* pp. 75- 77.

⁷⁶ HENNINGSEN, Gustav, *El abogado de las brujas...* p. 341.

⁷⁷ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 79.

Raro era el pueblo que no contó con alguna condena en estos años, debido a la abundancia de los conocedores de brujas. Uno de ellos fue Lorenzo Carmell, famoso por su falta de conciencia y humanidad. Solía viajar a distintas villas bajo el amparo de la justicia municipal, e iba reconociendo a las brujas buscando una señal en forma de conejo o de gallo en la espalda, una marca negra en el ojo, o comprobando si eran incapaces de llorar. En las regiones de El Rosellón y Cerdeña denunció en torno a unas 200 personas, de las cuales veinte fueron a la horca. La Inquisición lo apresó y en sus declaraciones afirmó tener dichas capacidades porque el demonio así se lo había facilitado. Su pena acabó consistiendo en diez años en galeras. Otro reconocedor de brujas fue Bartolomé Romero, natural de Palermo. Su método se lo había enseñado un fraile y ha quedado constancia de que actuó en Besalú (Gerona), donde reconoció a dos mujeres que estaban presas por sospechas de brujería. Llegada la noticia a oídas de la villa de Banyoles (Gerona), solicitaron sus servicios rápidamente. En esta nueva localidad reconoció a tres y antes de que continuara su hazaña la Inquisición lo apresó y lo procesó, quedando condenado tan sólo a seis años de destierro.

Otros tantos fueron bien conocidos y arrasaron varias localidades. La única esperanza para las acusadas por estos buscadores, era que la Inquisición conociese rápidamente la noticia y enviase una carta donde se ordenase la inmediata puesta en custodia del Santo Oficio. Era el único modo de salvar la vida, a cambio de pasar un tiempo en las cárceles inquisitoriales y recibir algunos azotes o destierro como sentencia.⁷⁸

En otras regiones como la gallega apenas encontramos procesos de brujería reseñables. En 1611 la justicia civil de Lage detuvo a una vieja a la que acusaron de ser bruja y fue sometida a unas sesiones de tormento tal, que “confesó” otros 200 nombres más. La idea de solicitar el descargo de su conciencia con el Santo Oficio fue lo que le salvó la vida casi con total probabilidad. El tribunal de Santiago, tras ser debidamente informado, ordenó que se absolviese su causa y todas las de naturaleza similar que estuviesen abiertas, evitando así una posible tragedia de gran magnitud. La justicia secular, en su interés por llevar a cabo su propia caza de brujas, continuó buscando nuevas víctimas a las que castigar. En 1627 en la villa de Cangas (Pontevedra) Elvira

⁷⁸ *Ibidem*, p. 81.

Martínez confesó ser bruja tras someterla a tortura. Su amiga Catalina de la Iglesia recibió el mismo trato y acabó reconociendo su naturaleza bruja, pero la Inquisición se adelantó y trasladó a ambas a Santiago para ser examinadas. Pasado el tiempo prudencial fueron devueltas a Cangas y se le ordenó a la justicia seglar abandonar toda actividad contra ellas.⁷⁹ Tras estos casos (acaso los más relevantes), la Inquisición abandonó el interés por la persecución bruja.

IV.2.2 LA CASUÍSTICA ESPAÑOLA DE FINALES DEL SIGLO XVII E INICIOS DEL SIGLO XVIII

En las últimas décadas del siglo XVII y durante el siglo XVIII se produjo un descenso de los procesos de hechicería y por supuesto, de brujería. El Tribunal de Logroño no titubeó en ningún momento en cuanto a la actitud que debía adoptar ante una acusación.⁸⁰ Hacia 1770 surgió un foco hechiceril en Sangüesa (Navarra) y tres hechiceras fueron acusadas: Margarita de Góngora, María de Azcárate e Isabel de Abizanda.⁸¹ El pueblo estaba tan aterrorizado por las actuaciones de estas mujeres, especialmente de Isabel, que acudieron al Santo Oficio. Éste no vio peligro alguno, sino puras prácticas de curanderismo y sólo condenaron a Isabel al destierro durante cuatro

⁷⁹ AHN, Inquisición, leg. 2042, exp. 66.

⁸⁰ Investigaciones sobre el problema mágico en el territorio perteneciente al tribunal de Logroño: TORRES ARCE, Marina, “La Inquisición en el ámbito riojano” en *Kalakorikos: Revista para el Estudio, Defensa, Protección y Divulgación del Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de Calahorra y su Entorno*, 12, (2007), pp. 289-300; BRITISH LIBRARY, Ms, Egerton, 2058, ff. 126 r.163 v., “Relación del auto de fe que se hizo en la ciudad de Logroño por los inquisidores el don Alonso Becerra y el licenciado Juan del Valle Albarado y el licenciado Alonso de Salazar, inquisidores, publicado el 7 del mes de noviembre del año 1610”. Sobre otros casos de brujería acaecidos en estas tierras: CÁSEDA TERESA, Jesús Fernando, “El Renacimiento en Calahorra: brujas e Inquisición en la primera mitad del siglo XVI” en *Kalakorikos: Revista para el Estudio, Defensa, Protección y Divulgación del Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de Calahorra y su Entorno*, (1998), pp. 49-58; del mismo, “Brujas e Inquisición en Calahorra: Una historia poco conocida” en *Kalakorikos: Revista para el Estudio, Defensa, Protección y Divulgación del Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de Calahorra y su Entorno*, 12, (2007), pp. 301-310; MUNTIÓN HERNÁNDEZ, Carlos, “Juicio a la brujería: Logroño 1610”, en *Piedra de Rayo: Revista Riojana de Cultura Popular*, 8, (2003), pp. 48-51; IDOATE, Florencio, “Brujos y brujas”...; del mismo, “Brujerías en la montaña de Navarra...”; ZABALA, Mikel, *Brujería e Inquisición en Bizkaia*, Ekain, Bilbao, 2000; CARO BAROJA, Julio, *Brujería vasca: estudios vascos V...*; del mismo, “El problema de la hechicería” en CARO BAROJA, Julio, *Los Vascos: Etnología*, Biblioteca Vascongada de Amigos del País, San Sebastián, 1949, pp. 458-480; HENNINGSEN, Gustav, *El abogado de las brujas...*; BOMBIN PÉREZ, Antonio, *La Inquisición en el País Vasco. El tribunal de Logroño (1570-1610)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1997; MORENO MARTÍNEZ, Doris, “La discrecionalidad de un inquisidor. Francisco Vaca, ¿el primer abogado de las brujas?” en *Revista Internacional de los estudios vascos*, nº extra 9 dedicado a “*Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*”, (2012), pp. 202-214.

⁸¹ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 298.

años.⁸² En las tierras catalanas tampoco hubo procesos de brujería. Algún que otro caso de hechicería vio la luz y gracias a ello podemos comprobar que muchas de las prácticas eran comunes a las andaluzas o castellanas, como el modo de echar las habas o portar un pedazo de imán en la pierna para atraer al hombre deseado.⁸³ Lo mismo sucedió en las tierras aragonesas en general. Los procesos que llegaban hasta la Inquisición fueron considerados de poca importancia y los que no, fueron suspendidos o se resolvieron con penas muy leves⁸⁴.

El tribunal valenciano sí tuvo un mayor número de causas, pero no existían fundamentos sólidos como para tomarlos en grave consideración.⁸⁵ Las acusadas simbolizaban las creencias supersticiosas ancladas en el pueblo desde tiempo atrás. A partir de la segunda década del siglo XVIII el tribunal valenciano mantuvo resuelta la preocupación por los criptojudíos. Esto le permitió relajarse y poder prestar atención a otros asuntos de interés como la hechicería. Hasta el momento estas personas no se habían visto envueltas en problemas. La Inquisición conocía de primera mano quiénes tenían fama popular y qué tipo de prácticas realizaban, de manera que fue muy fácil recurrir a ellas cuando hubo ausencia de otras ocupaciones. Esto explicaría que en un

⁸² AHN, Inquisición, libro 839, fol. 176.

⁸³ AHN, Inquisición, libro 735, ff. 2v-3.

⁸⁴ Sobre trabajos de investigación del mundo mágico en Aragón véase: TAUSIET CARLÉS, María, *Ponzoña en los ojos...* Un interesante caso sucedido en 1591 lo estudió: TAUSIET CARLÉS, María, *Un proceso de brujería abierto en 1591 por el arzobispo de Zaragoza: (contra catalina García, vecina de Peñarroya)*, Institución Fernando El Católico, Zaragoza, 1988; del mismo, *Abracadabra Omnipotens...*; del mismo, “Comadronas-brujas...”; del mismo, “Brujería y metáfora: el infanticidio y sus traducciones en Aragón (siglos XVI-XVI)” en *Temas de Antropología Aragonesa*, 8, (1998), pp. 61-84; del mismo, “La presencia de la muerte en los procesos por brujería en Aragón en el siglo XVI” en SERRANO MARTÍN, Eliseo (coord.), *Muerte, religiosidad y cultura popular: siglos XIII al XVIII*, Instituto Fernando El Católico, Zaragoza, 1994, pp. 305-320; MORENO MARTÍNEZ, Doris, “Las estrategias inquisitoriales ante la brujería...”; ALMAZÁN FERNÁNDEZ, Ismael y MORENO MARTÍNEZ, Doris, “Un delicto i dos martells. Actituds populars a Terrasa durant la cacera de bruixes de 1619” en *Terme, Centre D’Estudis Històrics*, 12, (1997), pp. 48-57; GARI LACRUZ, Ángel, *Brujería e Inquisición en Aragón...*; ACOSTA GONZÁLEZ, Andrés, *Estudio comparado de tribunales inquisitoriales*, UNED, Madrid, 1990, especialmente las pp. 26-28, 78-106 y 183-205 dedicadas al tribunal de Barcelona; BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *La Inquisición en Cataluña...*

⁸⁵ Investigaciones sobre el mundo mágico bajo el tribunal valenciano: GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Herejía y sociedad...*; HALICZER, Stephen, *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Alfons El Magnánimo, Valencia, 1993; PEDRÓS CIURANA, María Luisa, “El tribunal de la Inquisición de Valencia y los procesos por delitos de superstición en el siglo XVIII: la problemática en torno a la documentación” en CRUSELLES GÓMEZ, José María (coord.), *En el primer siglo de la Inquisición española: fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación*, Universidad de Valencia, Valencia, 2013 pp. 473-486; del mismo, “Estafadores y crédulos: la Inquisición valenciana ante la superstición a principios del siglo XVIII” en *Estudis*, 34, (2008), pp. 303-319; del mismo, “La magia femenina en la Valencia del siglo XVIII. Primeras aproximaciones” en *Estudis*, 37, (2011), pp. 377-391.

solo año, 1725, después de que en 1610 se produjese una relajación sobre este tipo de causas, volviese a resurgir el interés y se procesasen a trece mujeres y dos hombres.⁸⁶

Por su parte, Castilla fue uno de los mejores ejemplos para ilustrar el cambio producido en la mentalidad inquisitorial.⁸⁷ Ciertamente es que los procesos inquisitoriales contra hechiceras fueron mínimos. Incluso en el auto de fe más famoso de la Inquisición, el celebrado en el tribunal de Corte en la plaza Mayor de Madrid presidido por los reyes en 1680, de 118 condenados a salir al cadalso sólo 4 fueron por superstición. Sin embargo, la conservación de la documentación del sínodo del arzobispado de Toledo de 1682 pone de manifiesto que existió una sobreabundancia de hechiceras, sortilegas, ensalmadores y agoreros que no quedaron reflejados en la documentación inquisitorial. El contraste de las fuentes está evidenciando, como comprobaremos más adelante, que pervivía en el pueblo la ferviente creencia en la realidad de las capacidades mágicas, mientras que desaparecía progresivamente de la mente de los nobles miembros eclesiásticos e inquisitoriales.⁸⁸ Si éste era el panorama para las últimas cuatro décadas del siglo XVII, en el siglo XVIII tampoco se experimentaron grandes cambios. Madrid fue sin duda la ciudad donde se dieron más casos, no obstante, tampoco fueron originales ni preocupantes, sólo más abundantes que en el resto del territorio castellano.

El tribunal murciano, sin embargo, sí que mantuvo en el siglo XVIII el mismo ritmo de procesos que con anterioridad a 1610.⁸⁹ Antonia Monedero fue uno de los casos más representativos. Nacida en 1676 en Caravaca de la Cruz, Murcia, comenzó a dedicarse a la magia amorosa a partir de 1720. No había contraído matrimonio y no podía obtener beneficio económico de su cuerpo, por lo que decidió aprender algunos conjuros y

⁸⁶ AHN, Inquisición, leg. 3212, sin n. exp.

⁸⁷ Trabajos sobre magia en el conjunto de Castilla, incluyendo los tribunales de Toledo, Cuenca y de Corte: BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *San Clemente y la Inquisición de Cuenca*, Excelentísimo Ayuntamiento de San Clemente, San Clemente, 1988; del mismo, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1986; CORDENTE MARTÍNEZ, Heliodoro, “Psicosis brujeril en Cuenca...”; CARRASCO PÉREZ DE ABREU, Ricardo, *El tribunal de Corte de la Inquisición española del siglo XVII. Especialidades: su tratamiento a los extranjeros*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2008; CIRAC ESTOPANÁN, Sebastián, *Los procesos de hechicería...*; PEREZAGUA DELGADO, Jesús, *El tribunal de la Santa Inquisición de Toledo: breve historia de la Inquisición en España*, Covarrubias, Toledo, 2008; DEDIEU, Jean-Pierre, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVIe-XVIIe siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 1989.

⁸⁸ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, “Superstición, magia y brujería en Toledo” en *I Congreso de Toledo mágico y Heterodoxo*, Caja de Toledo, Toledo, 1988, pp. 25-47

⁸⁹ Publicaciones sobre el problema de la superstición en el territorio murciano: BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1986, pp. 181-193 y 220-221.

comenzar su andadura como “mágica”. En solo un año fue procesada y desterrada, y como otras tantas, fue reincidente en su delito en otro lugar distinto. En 1728 acabó nuevamente encausada en Valencia y como había incumplido las órdenes inquisitoriales de no practicar la alcahuetería y hechicería, recibió azotes como pena. Su estado de salud y la vejez de su cuerpo imprimieron cierto sentimiento de compasión en los miembros inquisitoriales y solo recibió la pena del destierro.⁹⁰ Sus dificultades para sobrevivir la “obligaron” a continuar con sus dotes de hechicera amorosa y al regresar a Murcia fue nuevamente procesada (1733). Esta descarriada fue desterrada otro periodo de tiempo y sus huesos acabaron en Madrid. Allí entabló amistad con otras hechiceras locales, especialmente con María Rosa More. Su situación extrema la llevó a vivir marginada, robando y continuando con la práctica de sus conjuros. La justicia civil la procesó y en 1746 retornó de nuevo a Murcia, sin nada, alojándose en una casa de recogida de su ciudad natal hasta su muerte, probablemente en 1758.

El tribunal de Llerena recibió también numerosas acusaciones en el primer tercio del siglo XVIII.⁹¹ Tan solo en 1735 fueron acusadas de hechicería 206 personas en las distintas villas de Extremadura. Sin embargo, la actitud inquisitorial fue bastante firme y desechó su interés por procesar a los acusados⁹² (tan sólo se le siguió la causa a algunas delaciones). En Canarias hubo algunos focos destacados en determinadas regiones, pero no fue tampoco una situación desbordante.⁹³ El más sobresaliente pudo ser el de Telde, con sólo dos hechiceras, pero bastante representativas: María Espina y María de Brito. No hubo hechos especialmente relevantes y sus actuaciones no salieron de lo extraordinario, aunque ello no significa que no mantuviesen una actividad mágica constante en su localidad.⁹⁴

⁹⁰ AHN, Inquisición, leg. 3212, sin n. exp.

⁹¹ Publicaciones sobre el problema mágico en el tribunal de Llerena: HERNÁNDEZ BERMEJO, M^a Ángeles y TESTÓN NÚÑEZ, Isabel, “Magia y superstición en Extremadura” en *Antropología Cultural en Extremadura. I jornadas de cultura popular*; Asamblea de Extremadura, Mérida, 1989, pp. 151-161; de los mismos, “La hechicería en el siglo XVIII. El tribunal de Llerena” en *Norba. Revista de Historia*, vol. 16, (1996-2003), pp. 495-512.

⁹² AHN, Inquisición, leg. 1987, exp. 43.

⁹³ Publicaciones sobre la cuestión mágica en el territorio canario: ACOSTA GONZÁLEZ, Andrés, “La Inquisición en Canarias durante el siglo XVI. (Una aproximación estadística)” en *Anuario de Estudios Atlánticos*; 32, (1986), pp. 129-193; FAJARDO SPÍNOLA, Francisco, *Hechicería y brujería...*

⁹⁴ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* pp. 300-301.

IV.2.3 LA DECADENCIA INQUISITORIAL DEL SIGLO XVIII

En los últimos cuarenta años del siglo XVIII el tribunal de Murcia junto con el de Cuenca fueron los únicos que manifestaron actuaciones continuadas contra la hechicería. En los demás tribunales se observó un comportamiento más o menos homogéneo en lo que a la pérdida de interés se refiere. Aunque existieron procesados, la atención prestada fue menor y sus condenas muy débiles. Uno de los pocos casos dignos de especial revisión para el tribunal de Logroño fue el de Antón Manzano, vecino de Trafalla, Navarra. Se sospechaba que tenía en su poder el libro impreso en 1770 en León: *Secretos maravillosos de la magia natural y cabalística* de Petit Albert. También quedó registrado en la documentación que se le reclamaron seis hojas que contenían conjuros manuscritos dirigidos a los juegos de azar y los asuntos amorosos.⁹⁵ El tribunal de Barcelona continuó con la misma línea que venía manteniendo desde 1610. Los casos más llamativos de hechicería los mantenía controlados e informaba a la Suprema, pero no hubo una actividad represiva propiamente dicha. El tribunal de Valencia, que había elevado en la década de 1720 su actividad contra la hechicería, tras resolver el problema de criptojudasmo aminoró su actividad procesal. En 1772 ya no existió ninguna causa abierta con presos encarcelados por motivos mágicos, y desde 1788 hasta 1802 fueron denunciadas exclusivamente dos personas por superstición y la búsqueda de tesoros, Josef Villa y Josefa N. respectivamente.⁹⁶ El tribunal de Mallorca presentó una actitud semejante. De los 278 sambenitos colgados en 1755 en el claustro de Santo Domingo de Palma de Mallorca, solo uno pertenecía a una hechicera, Juana Cardona, mientras que uno de los últimos casos de este tribunal fue el de la hechicera Magdalena Desideri, de Alcurnia de Mallorca. Se decía que casi todas las muertes y ligaduras masculinas de la villa eran causa de las hazañas de esta sortílega.⁹⁷

El tribunal de Zaragoza apenas tenía causas por hechicería que resolver. Los delitos eran variados y podían acercarse a la hechicería, pero no deberían ser estrictamente así considerados.⁹⁸ Un claro ejemplo fue el caso de la joven Clara Torres, vecina de Escatrón (Zaragoza), que contaba con tan solo dieciocho años y vivía ciertamente reprimida. En cierto momento acabó teniendo trato carnal con el criado, Nicolás Zavai.

⁹⁵ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 372.

⁹⁶ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos*...p. 307.

⁹⁷ AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 256.

⁹⁸ POSTIGO VIDAL, Juan, *Vidas de carne y hueso*, tesis doctoral, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014, pp. 276-282 y 370-372.

Ella argumentó haber comido antes unas almendras que él le dio y que seguramente estaban hechizadas, cuando realmente lo que se produjo fue simplemente un momento de desenfreno carnal.⁹⁹ A pesar de esta actitud adoptada por el Santo Oficio de pérdida de interés de todos aquellos sucesos relacionados con la brujería o la hechicería, sí que seguía existiendo una creencia popular, hasta tal punto que en ocasiones los vecinos podían llegar a vivir angustiados. Éste fue el caso del pueblo de Ejea de los Caballeros, Zaragoza, en el que sus vecinos vivieron una verdadera psicosis durante años porque todo hombre al casarse era incapaz de consumar el matrimonio en la noche de bodas. El pueblo adjudicaba estos sucesos a Juan de Aguaron, pero tras su fallecimiento y la continuidad de los hechos, la revolución fue mayor aún.¹⁰⁰ Este caso y otros similares ponen de manifiesto el arraigo de las prácticas mágicas entre la población, y cómo el cambio producido en la mentalidad del clero no implicó lo mismo en la popular.

En la década de los 80 tuvo lugar el proceso de uno de los personajes más famosos sentenciados por el tribunal de la corte: Ignacio Rodríguez. Según parece, era capaz de conseguirle a las mujeres el amante que quisiesen, y sus habilidades estaban más que solicitadas. Decía haber aprendido de un nigromante moro, y los ingredientes para sus conjuros eran principalmente pelo y huesos de las partes sexuales de un cadáver.¹⁰¹ Por su parte, el tribunal de Llerena continuó en la misma línea de actuación que venía adoptando desde hacía décadas con los casos de superstición, y aunque hubo abundantísimas delaciones, se informaba a la Suprema y se dejaba el asunto correr. Finalmente, el tribunal de Canarias, al igual que el de Llerena, era sobradamente consciente de la actividad supersticiosa que pervivía en sus tierras. La consecuencia de que se hubiese adoptado una actitud casi ausente con este delito, fue la abundancia de estas hechiceras, que estaban plenamente integradas en los vecindarios, ya que las delaciones no frenaban sus quehaceres.

Respecto a los últimos brotes brujeriles que puedan encontrarse en España, podemos situar uno a finales del siglo XVIII en Murcia, en Yecla, aún a pesar de que con anterioridad no se habían producido apenas procesos por hechicería en esta villa. Blázquez Miguel ha realizado un excelente análisis de los sucesos acaecidos en este municipio, lugar que no tuvo antecedentes ni signo alguno de comportamientos

⁹⁹ AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 317.

¹⁰⁰ *Ibidem*, exp. 325.

¹⁰¹ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...*p. 309.

brujeriles. Los implicados fueron Ana Román, la “tierna”, María Martínez la “gila”, Francisca Azorín la “padre-nuestra”, María Castaño la “sevillana” que era la líder del grupo y la más temida por los vecinos.¹⁰²

Tras todos los testimonios abordados habría que analizar hasta qué punto se puede afirmar que en el siglo XVIII disminuyó la credulidad en la brujería. Desde tiempos atrás las tierras españolas habían estado pobladas de signos y prácticas supersticiosas. Era extraño el lugar donde no existían creencias mágicas y la institución religiosa era consciente de ello. Sin embargo, hubo ciertos factores que influyeron tanto en la mentalidad inquisitorial como en la popular y que derivaron en los sucesos de Zugarramurdi, cuyas repercusiones fueron inigualables a las de cualquier otro proceso. Fruto de las innumerables auto-delaciones de 1611 por hechos de brujería, junto con las previas muertes de 1610, la Inquisición no encontró manera alguna de reparar el daño infringido, más aún cuando uno de sus inquisidores apeló en varias ocasiones a la prudencia. Ante la imposibilidad de cambiar el pasado, la actitud del cuerpo inquisitorial a partir de ese momento fue más cautelosa. No se continuó con la política represiva anterior, tampoco se le concedió importancia a las delaciones que les llegaban cotidianamente y por supuesto, las que debían procesar, o bien se les aplicaba una pena muy débil o bien se absolvía la causa. Esta actitud llegaba de la mano de una nueva forma de entender el pecado mágico en España. Como bien anunciaba Salazar, la imaginación era un arma muy poderosa y podía hacer creer situaciones y hechos que aunque pudiesen existir, no se estaban dando en la realidad. Este cambio de mentalidad quedó reflejado en las fuentes inquisitoriales, ausentes de procesos. En las relaciones de causas apenas se le dedicaron dos líneas a aquéllos y aquéllas que acabaron siendo procesados. La mejor forma de que no existiesen estas brujas y hechiceras era no hablar de ellas, como bien advirtió el “abogado de las brujas”.

Como contrapunto, el interés de la justicia seglar por castigar a las mágicas es la muestra más fehaciente de la creencia del pueblo respecto a la realidad de sus actos, de su relación con el demonio y de sus capacidades de perpetuar el pánico en las vecindades. Las numerosas delaciones que se realizaban al Santo Oficio (que luego éste no siempre tomaba en consideración) atestiguan que no fue una credulidad exclusiva de los poderes municipales, sino también de la gente de a pie, que buscaba asilo en el poder

¹⁰² BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Inquisición y brujería en la Yecla del siglo XVIII*, Ayuntamiento de Yecla, Yecla, 1984, pp. 108-131.

local, en tanto que conocieron la nueva actitud inquisitorial. Es complicado, por tanto, para el historiador elaborar una imagen precisa de cómo evolucionó el fenómeno mágico en España desde el siglo XVI al XVIII. La ausencia de información inquisitorial debido a su cautela final es uno de los mayores obstáculos, y a ello se le suman los casos en que el Santo Oficio simplemente reprimiría a los acusados y ni siquiera dejaba registro alguno por escrito. Lo que sí se puede afirmar es que la creencia social en la realidad de las brujas y hechiceras no desapareció tras el periodo 1609-1614 y las conocidas reflexiones de historiadores acerca de la decadencia del fenómeno mágico en España a partir del siglo XVIII deberían matizarse. Habría que insistir con la misma fuerza en la idea de que aunque el Santo Oficio se mantuvo al margen, la población continuó manteniendo su mentalidad supersticiosa. Dicho comportamiento fue precisamente criticado por Feijoo en su *Teatro Crítico*, que trató de despertar a la población de la ignorancia en la que dormía.

Tras esta visión de conjunto del territorio español podemos afirmar que el periodo final del siglo XVIII no implicó una etapa concluyente de la praxis mágica en España. Realmente el desinterés mostrado por la Inquisición en las distintas regiones españolas, (salvo Murcia, que fue quizá la que mayor actividad mantuvo), pudo favorecer la continuación de estas prácticas, ya que muchas hechiceras conocían de sobra que en caso de ser procesadas, probablemente serían enviadas al destierro, donde podrían continuar reincidiendo en sus delitos *in fide*.

IV.3 LA HECHICERÍA EN ANDALUCÍA

Dejando de lado las causas de brujería, en Andalucía no dieron comienzo los primeros procesos de hechicería hasta próxima la mitad del siglo XVI. Los tribunales de los distritos inquisitoriales andaluces habían estado largo tiempo ocupados en la lucha contra los moriscos, judaizantes, protestantes y alumbrados, lo que apenas había dejado tiempo y atención a los asuntos mágicos. Por otra parte tampoco se habían dado casos especialmente alarmantes, y la Inquisición sabía bien que para erradicar una creencia era necesario no estar centrado en asuntos ajenos. Por esta razón, inicialmente la persecución fue débil y con penas flexibles.

IV.3.1 PRÁCTICA Y REPRESIÓN SUPERSTICIOSA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

En 1522 tuvo lugar el seguimiento de una causa en el tribunal de Córdoba que se complicó conforme avanzaba. Inés de Venegas vivía en casa de Inés Cabezas y ambas dormían juntas. Según las impresiones de la propia Inés de Venegas, la Cabezas parecía acostarse con un hombre en su cama, situación irracional teniendo en cuenta que su puerta estaba cerrada con llave, y la llave la custodiaba su propia madre. Cuando estuvo comentando sus dudas a una amiga, ésta le quitó un crucifijo que llevaba y le untó un ungüento que la dejó adormecida. A partir de ese momento se le apareció el demonio con forma humana con intención de tener trato carnal con la joven. La visita del diablo comenzó a ser de lo más cotidiano, por no decir diaria, e Inés pasado el tiempo decidió confesarse considerando que quizá estaba incurriendo en pecado.¹⁰³

Ese mismo año, en el tribunal de Sevilla encontramos un proceso contra tres hechiceras de las que se desconocen sus nombres.¹⁰⁴ En un documento consignado por un escribano sevillano y estudiado por Wagner, se sitúa en un margen que el 4 de febrero de 1524, jueves,¹⁰⁵ se celebró un auto de fe e Inés de los Ríos fue condenada por hechicera y hereje entre otras personas. Diecinueve años después apareció un documento fechado en 27 de octubre de 1538 donde se recoge en el margen que una mujer salió a auto por hechicera adivina.¹⁰⁶ A pesar de conocer esta información, este distrito inquisitorial no registró relaciones exactas de penitenciados en autos de fe hasta mediados del siglo XVI. Por su parte, según los estudios de José María García Fuentes, éste remite a los autos celebrados en 1563, 1567 y 1572 para referirse a las primeras condenadas por hechicería.¹⁰⁷

En 1558 encontramos otra de las primeras acusaciones contra un tejedor, Gonzalo García, vecino de Écija, Sevilla, y Gonzalo de La Guardia, Jaén.¹⁰⁸ En 1560 Ana Ruiz, vecina de Ronda, fue denunciada ante una de las visitas inquisitoriales. La gravedad de sus quehaceres residía en la mezcla de las palabras y símbolos religiosos para asuntos

¹⁰³ AHN, Inquisición, leg 1856¹. GRACIA BOIX, Rafael, *Autos de fe...* pp. 112-115.

¹⁰⁴ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 263.

¹⁰⁵ Archivo de Protocolos de Sevilla, Oficio XV, en el año 1524, fol. 136v.

¹⁰⁶ Archivo de Protocolos de Sevilla, Oficio IV, libro II (sin foliar), año 1538. Cf. CARRIAZO y ARROQUIA, Juan de Mata, *Homenaje al profesor J. Mata Carriazo*, vol. III, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1971-1973 (1973), pp. 452-453.

¹⁰⁷ GARCÍA FUENTES, José María, *La Inquisición en Granada...*

¹⁰⁸ GRACIA BOIX, Rafael, *Autos de fe...* pp. 22-24.

privados de naturaleza supersticiosa. Solía darle a su marido un bebedizo que contenía unos polvos que había tomado de unas tierras propias que tenía sembradas. Tras tomarse el marido el bebedizo, lo besó repitiendo interiormente las palabras que usaba el sacerdote en el momento de la consagración, con la finalidad de conseguir que no se fuera a los brazos de otra.¹⁰⁹ Una década más tarde, en 1571, tuvo lugar el proceso contra un grupo de hechiceras montillanas (Córdoba) que en la práctica tuvo la misma influencia e importancia que otros muchos que pudieran darse en Castilla, Valencia u otras zonas de España. Lo que hizo famoso este proceso, y con él a sus hechiceras, fue la incorporación de la historia de la “Camacha”¹¹⁰ en la obra cervantina, *El Coloquio de Los Perros* (1613), originando todo un mito en torno a esta localidad y las hechiceras que allí habitaban (del cual nos ocuparemos más adelante).

Por su parte, en la década de los 90 encontramos otros casos destacables. En 1592 doña Luisa de Berrio, vecina de Guadix, Granada, solicitó a un lugareño que entrase a una iglesia y robase una piedra del altar a cambio de una buena cantidad de dinero. Tras las sospechas de que su interés era utilizarla para rituales mágicos, rápidamente denegó la oferta.¹¹¹ Un año más tarde, Isabel de los Reyes, una mulata que se dedicaba al mundo de la prostitución en Granada, fue denunciada ante la Inquisición porque en una ocasión se le cayó una bolsita que llevaba encima y que contenía objetos extraños, entre ellos un trozo de ara de altar de una iglesia. La intención de aquel extraño amuleto era no ser maltratada, que los hombres la quisieran y que le dieran dinero.¹¹²

Jerez de la Frontera, localidad destacada en asuntos mágicos, también nos aporta algunos casos muy interesantes. Algunas de las hechiceras que actuaron en estas tierras destacaron por contar con una auténtica botica con los ingredientes, utilizados en la mayoría de las villas andaluzas.¹¹³ En torno a la segunda decena del siglo XVII, dos hechiceras jerezanas acapararon toda la atención de los pueblos de Cádiz y Sevilla. Su fama era inigualable y eran las principales urdidoras de todo cuanto se cociese en aquellas tierras. Una se llamaba María López y solía practicar cercos, atraer a personas

¹⁰⁹ AHN, Inquisición, leg. 1953, exp. 72, causa 40.

¹¹⁰ COBOS RUIZ DE ADANA, José “La hechicería en Montilla a finales del siglo XVI y primeros del XVII. Una aproximación etnohistórica” en GONZÁLEZ MORENO, Joaquín *et alii*, *I ciclo de conferencias sobre historia de Montilla*, Montilla 1982, pp. 121-158.

¹¹¹ AHN, Inquisición, leg. 1953, exp. 84, causa 7.

¹¹² *Ibidem*, exp. 28, causa 109.

¹¹³ AHN, Inquisición, leg. 1988, exp. 61.

lejanas, resolver problemas amorosos, echar los naipes y las habas etc.¹¹⁴ La segunda gran hechicera jerezana fue Catalina Díaz, cuyo repertorio era incluso mayor que el de la primera. Su clientela era más abundante y abusó, como tantas otras sortílegas, de la oración de santa Marta, la del ánima sola, el conjuro del cedazo y los cercos.

La oración de santa Marta era algo particular puesto que no sólo existían tantas versiones como hechiceras que las recitaban, sino que además podía estar dedicada a santa Marta la buena o la santa, o bien a santa Marta la mala.¹¹⁵ Una de las versiones comunes de la oración de santa Marta (la buena) fue:

“Bienaventurada santa Marta, digna sois y santa, de la Virgen María querida y amada de mi señor Jesucristo, por el palancar entrasteis con la sierpe brava os encontrasteis, con el hisopo del agua bendita la rociasteis, con la vuestra preciosa cinta la atasteis y con ella entrasteis por la puerta de la ciudad mansa y humilde diciendo *Patanes, veis aquí la serpiente brava y mansa y humilde y atada y ligada*: así os ruego santa bienaventurada Marta que me traigáis a fulano manso y humilde y atado para que me quiera y por mí muera y por mí ande, que no pueda estar ni reposar hasta que me venga a buscar”¹¹⁶

Por su parte, la oración de santa Marta la mala decía así:

“Marta Marta, la diabla digo, que no la santa, a Lucifer digo, a Barrabás llamo, al de la carnicería, porque venga más, al del peso, al del repeso, al del poyo, al del arroyo, al que suelta al preso, al que acompaña al ahorcado, Marta, Marta, tú fuiste la que te encadenaste y por ti nuestro primer Adán pecó y todos pecaremos, así como esto es verdad, así me traigas a fulano”.

Destacable fue también el caso de 1644 de una joven gaditana que fue abandonada por Pedro Cornelio, su novio de toda la vida, que partió a Cuenca. Ante la desesperación de que su enamorado no regresaba, decidió acudir a una de las hechiceras gaditanas que abundaban allí. La hechicera levantó una figura con forma de hombre que representaba a su amado, posteriormente la joven se asomó a un barreñoy allí pudo ver un reflejo desafortunado. Distinguió claramente varias figuras cerca de una ermita, que se correspondían con su amado, su nueva novia (que había conocido en Cuenca) y la

¹¹⁴ AHN, Inquisición. leg. 1987, exp. 23.

¹¹⁵ Con Marta “la buena” se hace referencia a la hermana de María y de Lázaro, que tras morir Jesucristo fue a Galicia. Según cuenta la leyenda allí se enfrentó con un dragón o sierpe enorme que no dejaba vivir en paz a los vecinos de Aviñón y Arlés, presos del pánico. También fue muy común intercalar la apelación a santa Marta, “la buena” o “la mala” en otras oraciones. Solía utilizarse como recurso para reforzar el poder de tal oración y a juzgar por su popularidad, parecía ser muy eficaz.

¹¹⁶ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos*...p. 287.

madre de dicha novia. Tras conocer la noticia no tardó en viajar hasta Cuenca para recuperarlo. A su regreso confesó haber consultado a una hechicera para descargo de su conciencia.¹¹⁷

Además de este tipo de prácticas llevadas a cabo en Andalucía, hubo otras muchas peticiones para la saca de tesoros. Éste fue el caso sucedido en 1664 con doña Mariana de Escabias y Valdivia, mujer soltera de 23 años que vivía con su madre en Granada y que tenía lazos de parentesco con la nobleza. Su fama no era exclusivamente de ser hechicera, sino que iba más allá y a pesar de su nobleza se la consideraba una supersticiosa sin escrúpulos. Hasta 27 testigos tuvo en su contra que la acusaron de maleficar, originar enfermedades, anular la voluntad y realizar curaciones. En cierta ocasión dos franceses (Juan Restán y Pedro Michelle) acudieron a ella para que les ayudara a encontrar un tesoro. Juan Restán llevó a casa de Mariana unos papeles a modo de receta, que había obtenido en Tetuán a través de unos moriscos. Pedro Michelle también aportó otras cédulas que serían útiles para este mismo fin. Además de estas recetas necesitarían un párroco para expulsar a los demonios que custodiaban las riquezas y un hombre fuerte que pudiera cavar, que sería Bucareli, el aguador de Mariana. La hechicera echó los naipes para averiguar la zona en la que estaba el tesoro escondido y fabricó unas velas de cera de distintos colores mezcladas con hierbas, sangre de sabandija y serpiente. Al derramarla en la tierra, ésta quedaría removida, señalando el lugar donde debían cavar.

La primera vez encontraron una olla con cenizas y huesos. Dicho hallazgo unido al extraño olor y apariencia que desprendería la vela al encenderse, produjo en los testigos una credulidad absoluta. Continuaron los intentos y con el fin de reforzar el conjuro, Mariana trajo una gallina negra que degolló encima de la misma tierra. Como tampoco obtuvieron nada de valor, Mariana explicó que quizá el lance no tenía suficiente fuerza porque las hierbas no habían sido cogidas en viernes. Un tiempo después, una vez que la supersticiosa creó nuevas velas, volvió a intentarse una búsqueda. Tal era la credulidad de los franceses que decidieron llamar a un hechicero moro que conocían, considerando que quizá los espíritus moros estaban guardando el tesoro. Este hechicero preparó trece huevos recitando una oración en árabe, y posteriormente escribió algunos caracteres de

¹¹⁷ ADC (Archivo Diocesano de Cuenca), leg. 467/6382. Cf. BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...*p. 289.

esta misma lengua en las cáscaras. Luego usó los huevos para indicar los lugares donde cavar, y mientras lo hacían el clérigo leía un misal y el hechicero un libro árabe. Finalmente acabaron sin esperanzas de encontrar nada y volvieron a sus rutinas. Al poco tiempo, sin saber quién delató la situación, Mariana, su madre, Bucareli y Juan Restán acabaron siendo apresados por la Inquisición. Del resto del grupo no quedó constancia en la documentación inquisitorial.¹¹⁸

Las prácticas mágicas descritas en las fuentes para el siglo XVI y XVII presentaron importantes puntos en común. Algunas de las oraciones que utilizaban las hechiceras del siglo XVI se transmitieron a la siguiente centuria. El *modus operandi* también fue otro elemento repetitivo a lo largo del tiempo, más allá de las pequeñas variaciones entre sortílegas. Relevante resultaba su ayuda en asuntos amorosos. La configuración de la unidad familiar era el corazón de las redes sociales, cuya repercusión alcanzaba incluso a los sectores económicos. Las labores del *otio* o del *negotio* otorgaban un tipo de vida u otro, dependiendo del sector en que participase el individuo, de ahí que fuese fundamental la elección del esposo o la esposa. En la mayoría de las ocasiones la unión matrimonial no se correspondía con los sentimientos que dictaba el corazón y ello frustraba la vida de muchos de los afectados. La hechicera se convirtió en una buena alternativa para lograr cambiar, al menos en parte, el rumbo de la vida personal. El sustrato social requería en muchas ocasiones las actuaciones de las supersticiosas para equilibrar las relaciones personales y acomodar los sentimientos. La redirección del sentir era otra de las necesidades cotidianas que dio pie a la tolerancia social de las hechiceras.

La ambición de riquezas y poder también aportó su granito de arena en la aceptación popular de la figura de la hechicera. La pobreza, la ambición de enriquecerse o el acceso a los cargos, fueron algunos de los estímulos que estas supersticiosas hacían llegar a la población. Incluso los religiosos solicitaron los servicios de estas sortílegas para llevar a cabo algún conjuro que les permitiese obtener algún tesoro oculto. Este interés, bien fuese por los niveles de pobreza, bien por los vicios de la naturaleza humana, hicieron a estas hechiceras figuras de cierta importancia marginal en el núcleo social.

¹¹⁸ AHN, Inquisición, leg. 1952, exp. 4V, causa 10.

Todas estas circunstancias propiciaban la tolerancia social, y siempre en privado, de una práctica oficialmente prohibida y perseguida. Sin embargo, cuando se traspasaban los límites de lo tolerable o bien, los servicios prestados no obtenían los resultados imaginados, la hechicera podía sucumbir a la delación. Siendo procesada por la Inquisición, era muy frecuente que tuviese que sufrir la pena de destierro. Dicha pena parecía estar enfocada a evitar la propagación de este tipo de prácticas en la ciudad o villa en la que se había dado. Sin embargo, el destierro presentaba una naturaleza flexible, en tanto que podía provocar el efecto contrario al que se intentaba. Se trataba de suprimir una práctica y con el destierro se propiciaba la reincidencia del mismo delito en otro lugar. La comunicación entre distintos distritos inquisitoriales tampoco era excesivamente fluida, por lo que una hechicera podía ser fácilmente juzgada bajo otro tribunal inquisitorial sin ser consciente este último de su historial delictivo. Ello les permitía a estas supersticiosas obtener nueva clientela y otra oportunidad de comenzar en un lugar que desconociese la condena anterior. La cuestión de la vida itinerante nunca llegó a suponer un castigo, tanto como una nueva oportunidad de continuar transgrediendo.

IV.3.2 ¿DECADENCIA EN LA PRÁCTICA ANDALUZA EN EL SIGLO XVIII?

Los tribunales andaluces recibieron copiosas acusaciones de hechicería y saca tesoros pero siguiendo la tónica del resto de tribunales españoles, absolvieron numerosas causas durante las últimas décadas de siglo XVII y el siglo XVIII. Entre los casos con los que decidieron seguir adelante destacable fue el de Miguel García Villanueva, procesado en 1747 por saca tesoros. Su capacidad para jugar con la ilusión de sus víctimas le permitió obtener muy buenos beneficios. Según éste, para atraer mucho dinero era necesario rellenar de alhajas y doblones una vela hueca con forma de pirámide y de unos 8 dedos de alta. Luego se aderezaba con agua bendita, vino, pimienta y sal, posteriormente se liaba en un trapo, se ataba con una cuerda y se enterraba. A los cuatro días había que volver a desenterrarla, pero la víctima nunca hallaba su dinero multiplicado, sino perdigones en su lugar.¹¹⁹ Otras hechiceras obtuvieron cierta fama entre la población. Tal fue el caso de Isabel Domínguez, vecina de Villarrasa (Huelva), que ligaba a los hombres como ninguna, o Josefa Navarro, a la que el tribunal de Granada castigó en

¹¹⁹ AHN, Inquisición, leg. 3731, exp. 31.

1723 emplumándola.¹²⁰ Éste último fue el tribunal andaluz que más casos condenó, no siendo aún así su actividad abrumadora.

Entre las hechiceras de este tribunal destacó Salvadora Fernández, la “Parreña” procesada en 1743. De raza gitana, era natural de Granada y logró engañar a quien se propuso. Gustaba de acudir a la iglesia, cementerios o cualquier otro lugar sagrado, así como utilizar agua bendita para sus rituales.¹²¹ Unos años más tarde, en 1760, fue procesada Catalina “la Santa”, vecina de Sevilla, que tenía numerosos conocimientos curativos. Fue acusada de curandera supersticiosa y solía utilizar en sus rituales estampas de santos, pequeñas reliquias y todo tipo de símbolos religiosos.¹²² Una de las últimas hechiceras más conocidas fue Tomasa Baena, vecina de Lucena (Córdoba). Su proceso tuvo lugar en 1799. Se decía que tenía impreso en el paladar la cruz de Caravaca, un signo manifiesto de sus capacidades mágicas otorgadas por un ente extraordinario. Uno de sus recursos más utilizados era echar en un brasero cilantro y sal y esperar a que se expandiese el sahumero creado. A continuación solía poner un clavo en la puerta de la casa del hombre deseado y de la mujer que solicitaba el conjuro, y con este ritual las mujeres podían obtener el amor del varón que quisiesen.¹²³

Finalmente, la última persona procesada por la Inquisición en Andalucía por supersticiones con “sabor” a bruja fue Dolores López, que fue ejecutada en Sevilla en 1781.¹²⁴ Nació en esta misma ciudad en 1736. Tuvo un hermano capellán de la Iglesia Colegial que obtuvo muy buena fama y una hermana que se hizo monja carmelita. Su familia era muy religiosa en apariencia, aunque realmente practicaban más la superstición que la profunda fe. A los doce años quedó ciega y sus padres la enviaron a

¹²⁰ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tánatos...* p. 302.

¹²¹ AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 24.

¹²² AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 133. Hubo dos Catalinas con el mismo apodo encausadas por el tribunal de Sevilla. Estuvo Catalina “la santa”, mujer de Diego de León (1760), y la mujer de Juan de las Heras (1759). En este caso se hace referencia a la primera.

¹²³ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 197.

¹²⁴ No todos los autores se ponen de acuerdo en la interpretación de los hechos acontecidos. Para exponer este caso hemos seguido a ALEJANDRE, Juan Antonio, *Milagreros, libertinos e insensatos. Galería de reos de la Inquisición de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997, pp. 19-72; el detallado análisis elaborado por ABASCAL Y SÁINZ DE LA MAZA, José Rafael, *Brujería y magia...* pp.128-149; así como la siguiente documentación: AHN, Inquisición, leg. 3053 (carta de los inquisidores de Sevilla al Consejo de la Suprema, 7 de junio de 1781) Carta en la que se remite una copia de la causa abierta contra Dolores López; AHN, Inquisición, leg. 3053 (Carta de los inquisidores de Sevilla al Consejo de la Suprema, 18 de agosto de 1781) Carta en la que se da la aprobación de la sentencia, mandando al mismo tiempo que se la exhortase al arrepentimiento; MOLERO, Valérie, “Heterodoxia y herejía: la última hoguera de la Inquisición española” en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [en línea], Coloquios, puesto en línea el 30 junio 2009, consultado el 30 septiembre 2013. URL: <http://nuevomundo.revues.org/56542>.

vivir con un confesor. A lo largo de su vida no le prestaron mucha atención, quizá porque la ceguera sumada al aspecto que le daba su piel picada de viruelas, la llevó a vivir marginada socialmente, como tantos otros seres deformes.¹²⁵ Anduvo con este confesor durante cuatro años, hasta que murió y tuvo que volver a casa. Ese mismo año, 1752, ingresó en el convento de Belén de Sevilla como organista. Según lo que el pueblo iba diciendo, aún siendo ciega cosía con gran primor, destacaba por su enorme inteligencia, subía las escaleras más difíciles sin necesidad de agarrarse, describía el físico de algunas personas como si las estuviese viendo y para evitar a los curiosos tapaba las rendijas de la puerta de su casa con papel o tablas de madera. Por todas estas actitudes, extrañas y prodigiosas en algunas ocasiones, se ganó la fama de bruja, renombre que iría en aumento. Al poco tiempo de vivir en el convento se trasladó a Marchena, donde estableció una relación muy cercana con otro confesor.

En ocasiones, Dolores contaba a su confesor las visiones que decía tener. Generalmente se le aparecía el Ángel de la Guarda y ello junto con su habitual desaliño la hicieron sospechosa de alumbrada en más de una ocasión. Su confesor de Marchena se trasladó a Lucena y ella le siguió. Allí estuvieron juntos cuatro años hasta que a éste lo recluyeron en un convento. Ella decidió volver a Sevilla y sobrevivir vendiendo huevos y criando gallinas. Según se registra en el proceso, aquí volvió a mantener una estrecha relación con dos confesores. El primero durante muy poco tiempo y el segundo durante doce años. Ya en el último periodo de su vida, la fama de bruja que había alcanzado era bien conocida. Fue conocida como la beata ciega y en 1779 fue detenida por el Santo Oficio. Durante todo su proceso mantuvo una muy buena relación con el padre Vega, fundador de la Real Casa de Ejercicios, hombre de confianza de la Inquisición sevillana y calificador de la misma durante mucho tiempo. Esta figura fue fundamental para ella porque fue el único que intentó salvar su vida.

La sentencia no expresaba un delito concreto. No era una hereje formal pero se le acusaba de apóstata, fingidora de revelaciones, ilusa, pertinaz, obstinada, negativa, impenitente etc. Durante las distintas audiencias a las que tuvo que acudir, se la acusó de pacto con el demonio y esto fue lo que la llevó a la muerte posteriormente. El

¹²⁵ Un interesante estudio trata de analizar las características propias de la bruja según el imaginario social hispánico-peruano del siglo XVIII, atendiendo a cualidades negativas como la marginalidad, malignidad, desaliño, fealdad, vejez, excentricidad, -como las que se le atribuyeron a Dolores López-, para confirmar si se correspondían con la realidad: URRJA JAQUE, Natalia, "Imaginarios e idearios...."

tribunal sevillano nunca la acusó de bruja o hechicera, y mucho menos iba a permitirse la muerte en la hoguera de una rea bajo dichos cargos, sin embargo, la fama popular y los pensamientos inquisitoriales así lo consideraban. El día que salió al auto de fe no llevó el acostumbrado sambenito, sino uno a modo de escapulario blanco con coraza de papel pintada con llamas y algunas figuras de diablillos. Cuando fue relajada al brazo secular para que se llevase a cabo su condena a la hoguera. Dolores manifestó entre lágrimas su arrepentimiento. Este último acto, sincero o no, la salvó del fuego. Se le concedió la gracia de ser confesada y transcurridas tres horas se la sometió al garrote. Posteriormente su cuerpo ardió durante cuatro horas en la hoguera.

Esta condena ha suscitado el interés de muchos historiadores a lo largo del tiempo, entre ellos, eruditos del siglo XIX. Algunos destacables fueron hispanistas como Antonio de Latour, que investigó sobre temas andaluces. También fue destacable la figura del Conde de Toreno, que utilizó este último caso de acusación de brujería en la sombra para crear polémica ante las Cortes de Cádiz cuando se trataba el proyecto de la abolición del Santo Oficio. Por último, testigo de todos aquellos hechos fue la figura excepcional de José María Blanco Crespo, Blanco White. Con tan solo seis años había presenciado los momentos finales de Dolores López y volcó sus impresiones sobre la última mujer quemada por hereje en dos obras: *The Poor Man's Preservative against popery* (1825) y *Practical and internal evidence against Catholicism* (1825).¹²⁶

IV.4 GEOGRAFÍA DE LA SUPERSTICIÓN EN ANDALUCÍA

Tras un previo análisis general sobre la trayectoria del Santo Oficio en relación con la superstición, desde sus inicios modernos hasta su decadencia en España, resulta especialmente útil conocer el nivel de represión mágica que se adoptó en Andalucía, frente al del resto de delitos de fe durante el siglo XVIII. De este modo es posible configurar una imagen ajustada de cuál fue la relevancia real que la superstición tuvo para el Santo Oficio, y así tratar de dar respuesta a nuevas preguntas. ¿Si (no) hubo un elevado índice de represión mágica significó que (tampoco) lo hubo entre la población?

¹²⁶ ABASCAL Y SÁINZ DE LA MAZA, José Rafael, *Brujería y magia...*, pp.128-149.

¿Fueron eficaces los intentos de suprimir la credulidad popular en la superstición? ¿Quizá la institución inquisitorial quiso (o no) actuar duramente contra la práctica mágica para evitar que se extendiera aún más? Son muchas las cuestiones que quedan en el aire y que requieren de un análisis pormenorizado, preferiblemente en cifras, que actuará al mismo tiempo como eslabón de confrontación entre lo dispuesto por el discurso (bloque precedente) y lo que realmente sucedía en el día a día, la práctica (próximo bloque).

Para llevar a cabo esta valoración hemos de recordar los obstáculos que nos ofrecen las fuentes, detallados previamente en el apartado de “Fuentes”. El siglo XVIII no se caracterizó por presentar una documentación inquisitorial seriada y completa, puesto que el proceso de centralización institucional había perdido fuerza. Aunque en 1540 comenzaron a enviarse relaciones de causas al Consejo de la Suprema periódicamente, su escueta naturaleza y su irregularidad, mucho más palpable en el siglo XVIII, suponen una pérdida de valiosa información. Las relaciones de causas pendientes comenzaron a enviarse hacia 1632, pero la regularidad mensual fue uno de los grandes puntos conflictivos. Las resistencias inquisitoriales obligaron a que, tras un acuerdo, se estableciese el envío cada cuatro meses. Las visitas de distrito, que estuvieron bien normativizadas desde 1500, no se llevaron a cabo con una regularidad anual hasta 1550 en algunos distritos (tribunal de Toledo), y en 1590 en muchos otros, sin embargo, este tipo de fuente no se generó en el siglo XVIII. Tras el apogeo de la celebración de los grandes autos de fe durante la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII, disminuyeron en el siglo XVIII, en gran medida por la incapacidad de poder hacer frente a la inversión económica que éstos requerían, más aún si tenemos en cuenta que la reducción de reos que experimentó este periodo, suponía una disminución de la confiscación de sus bienes. Los procesos de fe referentes a los distritos andaluces no se han conservado, por lo que tampoco podemos hacer uso de este tipo de fuente. Las fuentes eclesiásticas¹²⁷ que han pervivido son esporádicas, por lo que no existe una regularidad que nos permita contabilizar de un modo fidedigno la casuística

¹²⁷ La información conservada por el Obispado de Córdoba se encuentra en proceso de catalogación y por tanto no hay un libre acceso a la misma. No nos ha resultado posible consultar las causas criminales ni comprobar hasta qué punto hubo una presencia de la jurisdicción eclesiástica de modo paralelo a la inquisitorial. La jurisdicción eclesiástica de los territorios correspondientes a los distritos sevillano y granadino tampoco muestra síntomas de que existiese un regular seguimiento de causas por delito mágico.

supersticiosa.¹²⁸ Finalmente, la jurisdicción civil tampoco ofrece un volumen representativo del seguimiento de acusaciones de tipo supersticioso, probablemente porque aunque se produjese una retención inicial de los sospechosos en sus cárceles, se derivase su seguimiento a la justicia inquisitorial, que era la que tenía plenas competencias en esta materia.¹²⁹

La única documentación que permitiría elaborar una imagen precisa de los niveles de represión que recibieron los distintos delitos juzgados por el Santo Oficio es la correspondiente a las alegaciones fiscales. El uso y contabilización de los casos recabados en autos públicos y particulares de fe, visitas de distrito, causas pendientes y resueltas, las esporádicas causas criminales eclesiásticas y civiles e incluso los datos hallados en la correspondencia, darían como resultado cifras erróneas, por la imposibilidad de contrastar firmemente los tres tribunales en el mismo periodo de tiempo. Los vacíos documentales y la irregularidad de los envíos a la Suprema no ofrecen datos sólidos sobre los que fundamentar un análisis estadístico. Por otra parte, la publicación de cifras referentes al siglo XVI y XVII de otros autores, tanto de tribunales

¹²⁸ Algunos casos son los de Ana Fernández y María Alonso, vecinas de Huelma, Archivo Diocesano de Jaén (en adelante ADJ), sección criminal, Huelma, 1586; Luisa García, vecina de Villanueva del arzobispo, ADJ, sección criminal, Villanueva del Arzobispo, 1583; Juana Ruiz, ADJ, sección criminal, Villanueva del Arzobispo, 1589; Catalina Ruiz, ADJ, sección criminal, Úbeda, 1589. Cf. AMEZCUA MARTÍNEZ, Manuel, "Brujas, visionarias y adivinas" en RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.), *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje a Julio Caro Baroja*, Signatura Demos, Sevilla, 2000, pp. 124, 125 y 130. Isabel Rodríguez y Catalina de Vilches de Torres (1688), ADJ, sección penal, Torres, siglo XVII; María López (1688) ADJ, sección penal, Linares, siglo XVIII; Ana de Zafra, Ana de Moya, Marcos Montero de Espinosa (clérigo de san Ildefonso) y Antonio González (cirujano), todos involucrados en 1702 en la extracción de un tesoro, ADJ, sección penal, Jaén, siglo XVIII; Amadora Barranco, Juana de Osorio, Juana de Vilchez, Francisca de la Rubia (1704 en Martos) ADJ, sección penal, Martos, siglo XVIII; María Muñoz y Agustina Morales (1712, Jaén), ADJ, sección penal, Jaén, siglo XVIII; cf. todos los casos anteriores en FERNÁNDEZ GARCÍA, José, "Brujos y hechiceros en Jaén durante la Edad Moderna" en *El Toro de Caña*, 9, (2002), pp. 297-315.

¹²⁹ La documentación correspondiente a la justicia criminal del municipio cordobés se perdió pasado un tiempo prudencial, debido a la escasa utilidad de la misma. Tan sólo se ha conservado el Libro de Penas de Cámara de Rute y no recoge ningún caso de nuestro interés. Para un estudio específico sobre los delitos de los quedó constancia véase: ORTEGA PINO, Manuel, "Estudio criminal de la Córdoba moderna. El caso de Rute" en Departamento de Historia Moderna, contemporánea y de América, Universidad de Córdoba (dir.), *Actas del III congreso de Historia Moderna de Andalucía*, 14 vols., Córdoba, 2001, tomo IV "Historia Moderna", Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2003, Córdoba, pp. 245-265. Sobre la búsqueda de un tesoro delante de la ermita giennense de san Lázaro en 1565 véase: Archivo Histórico Provincial de Jaén (AHPJ en adelante), leg. 214, fol. 295; sobre el caso de María Jiménez de Luque: Archivo de Protocolos Notariales de Montilla (APNM en adelante), protocolo 280, parte posterior, Cf. RODRÍGUEZ DE GRACIA, Hilario, *Vivir y morir en Montilla. Actitudes económicas y sociales en el siglo XVII*, Caja Provincial de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1994, p. 125; un problema de plagas en Alcalá la Real quedó recogido en las actas del cabildo municipal del 23 de marzo de 1630. Para solucionarlo se probó inicialmente con un exorcismo ordenado por la Iglesia, y posteriormente con la actuación del saludador Francisco de Bustos, cf. JUAN LOVERA, Carmen, "Alcalá la Real. Año 1630. Exorcismo contra las plagas del campo. El fraile Francisco de Bustos y devoción Santa Ana", en *El Toro de Caña*, 2, (1997), pp. 263-266.

andaluces como de otros españoles, son incompletas¹³⁰. Esto se debe a que o bien se centraron en el análisis de la superstición y no compararon las cifras con otros delitos, por lo que la visión que se obtuvo fue parcial, o bien realizaron un estudio delictivo comparado, sin abarcar los tres siglos y los tres tribunales andaluces, lo que tampoco ofrece rigurosidad comparativa para toda la Edad Moderna. Es por esta razón que, conociendo la dificultad que ofrecen las fuentes, decidiésemos centrar nuestro estudio en un solo siglo, el XVIII. No obstante, es indudable que para dar respuesta al comportamiento inquisitorial en el último siglo moderno, debamos retroceder en el tiempo, contextualizar los tribunales, conocer su actuación en los siglos anteriores y así poder comprender la tendencia inquisitorial del siglo XVIII. El trabajo de Natividad Moreno Garbayo¹³¹ dio a conocer la serie inquisitorial denominada “alegaciones fiscales”, cuyo contenido era muy variado y en su mayoría, perteneciente al siglo XVIII¹³². Entre los cuatro grupos en que se clasificó la documentación, el de nuestro interés es el relacionado con acusaciones de fe. Las cifras y porcentajes obtenidos, así como la interpretación que de ellos se deriva, se restringirán concretamente a la casuística contenida en dicha serie.¹³³

¹³⁰ HENNINGSEN, Gustav, “La elocuencia de los números: promesas de las relaciones de causas inquisitoriales para la nueva Historia Social” en ALCALÁ GÁLVEZ, Ángel, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 217-225; HENNINGSEN, Gustav, “El banco de datos del santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXIV, III, Madrid, 1977, pp. 547-570; CONTRERAS, Jaime, y HENNINGSEN, Gustav, “Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700) Analysis of a historical data bank” en HENNINGSEN, Gustav y TEDESCHI, John, *The Inquisition in Early Modern Europe*, Northern Illinois University Press, Illinois, 1986, pp. 100-129; CONTRERAS CONTRERAS, Jaime, “Las causas de fe en la Inquisición española, 1540-1700. Análisis de una estadística”, en *Simposium interdisciplinario de la Inquisición medieval y moderna*. Copenhague, 5-9 de septiembre de 1978; del mismo, “La inquisición en cifras” en *La Inquisición*, Ministerio de Cultura, Madrid, octubre-diciembre 1982, pp. 75-80; ACOSTA GONZÁLEZ, Andrés, *Estudio comparado de tribunales...*; NUÑEZ ROLDÁN, Francisco, “Hechicería e Inquisición en la Andalucía moderna” en *El diablo, las brujas y su mundo: Homenaje a Julio Caro Baroja*, Signatura Demos, Sevilla, 2000, pp. 49-65.

¹³¹ MORENO GARBAYO, Natividad, *Catálogo de alegaciones fiscales*, Dirección General de Patrimonio Artístico Cultural, Madrid, 1977.

¹³² También incluye algunos casos del siglo XVII y del XIX.

¹³³ Conociendo, sin embargo, que en su momento se pudieron conservar algunas alegaciones fiscales (las menos) en la sección de “correspondencia” de los distintos tribunales, por dejar el documento adjunto a la carta recibida por el Consejo de la Suprema. Esto sucede con los siguientes expedientes, que no están recogidos en el catálogo: Tribunal inquisitorial de Granada: Antonio Bastante leg. 2686, exp. 1; José Fernández Cachero, Josefa Romero, Manolilla alias “la Manuelilla” y María Antonia Moreno –todos en el mismo expediente- leg. 2685, exp. 104; Bernarda Vizcaíno leg. 2685, exp. 186; María Josefa Tudela leg. 2691, exp. 81; Rosa de Nájera leg. 2685, exp. 144; María Teresa García leg. 3728, exp. 137; Marina Gil Muñoz leg. 3728, exp. 160. Tribunal de Sevilla: María de Reina, leg. 3721, exp. 113.

IV.4.1 LOS TRIBUNALES ANDALUCES

Aunque la Inquisición fue creada inicialmente para frenar la introducción de creencias no toleradas, conocidas como herejías clásicas, también es cierto que no se ignoraron los delitos menores que vulneraban la moral de una forma cotidiana. Es por esa razón, que en una primera etapa el Santo Oficio prestó casi una absoluta atención a solventar el problema de la estricta herejía y, controlado el territorio, aumentaron en el siglo XVII las persecuciones de otros delitos como el de hechicería.¹³⁴ En el siglo XVIII el volumen de la actividad inquisitorial disminuyó progresivamente, restringiendo su actuación especialmente a asuntos menores, en su última etapa, relacionados con el delito de palabra o el control de libros prohibidos. Para comprender cuál fue la relevancia real que desempeñó la hechicería en Andalucía, nos disponemos a realizar un análisis individualizado, comenzando con el distrito de Sevilla, primera sede inquisitorial en España.¹³⁵ En 1480 llegaron a la ciudad hispalense los primeros inquisidores¹³⁶ y el 6 de febrero del año siguiente ya se celebró el primer auto de fe. Con las sucesivas bulas, reglamentos y constituciones se fue organizando su actividad administrativa, así como integrando el personal que formó parte del mismo. El territorio que estuvo bajo su dominio fue la provincia de Sevilla¹³⁷, los pueblos de la provincia de Cádiz,¹³⁸ Huelva¹³⁹ y los pueblos de Almargen, Ardales, Campillos, Cañete la Real, Peñarrubia y Teba de la provincia de Málaga.¹⁴⁰ El particularismo de este tribunal radicó en la apertura de su territorio, receptivo de todo tipo de influencias.

¹³⁴ CONTRERAS CONTRERAS, Jaime, “Las causas de fe de la Inquisición de Galicia: 1560-1700” en PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión nuevos horizontes*, siglo XXI, Madrid, 1980, p. 361.

¹³⁵ BRITISH LIBRARY, Ms, Add. 21447, fol. 1-91, “El origen y las fundaciones de las inquisiciones de España fueron como sigue...”.

¹³⁶ Los dominicos fray Miguel de Morillo y fray Juan de san Martín, que llegaron a Sevilla junto con el doctor Juan Ruíz de Medina como asesor para las cuestiones de leyes.

¹³⁷ Excepto los pueblos: Aguadulce, Badolatosa, Casariche, Écija, Estepa, Gilena, Herrera, Lora de Estepa, La Luisiana, Marinaleda, Pedrera, La Roda de Andalucía y Guadalcanal.

¹³⁸ Excepto los pueblos: Alcalá del Valle, Benaocaz, El Bosque, Grazalema, Olvera, Setenil, Torre de Alhaquime, Ubrique y Villaluenga del Rosario.

¹³⁹ Excepto los pueblos: Arroyomolinos de León, Cañaveral de León e Hinojales.

¹⁴⁰ GONZÁLEZ DE CALDAS MÉNDEZ, María Victoria, “El Santo Oficio de Sevilla...” p. 63.

Los datos que se desprenden de su actividad represiva son los siguientes¹⁴¹:

Tabla 6: CASOS DE DELITOS DE FE CONTABILIZADOS EN EL TRIBUNAL INQUISITORIAL DE SEVILLA. (ALEGACIONES FISCALES). S. XVIII												
Distrito/ Delito	Su	S	Ma	B/P	Mo	J	I	Bi	P	L	V	TOTAL
SEVILLA	33	78	1	121	22	77	3	64	23	2	97	521
PORCENTAJES %	6.33	14.97	0.19	23.22	4.22	14.77	0.57	12.28	4.41	0.38	18.61	100

Según las cifras, los delitos que presentan los valores más elevados son la blasfemia/proposiciones, la solicitación y el criptojudasismo, frente a los inferiores, que se corresponden con el de los mahometanos, luteranos e ilusos. Este comportamiento es comprensible si tenemos en cuenta que en una primera etapa, que correspondió con el reinado de los Reyes Católicos, la actividad de este tribunal se dirigió prácticamente en exclusividad a la lucha contra los judaizantes. Entre 1516 y 1598, la etapa del reinado de Carlos I y Felipe II, se produjo un periodo de escasez y de relajación, que fue endureciéndose con el paso del tiempo. La inicial tolerancia del monarca Carlos I derivó en una intransigencia absoluta, no ya contra los judíos o los moriscos, sino contra los luteranos, que se convirtieron en el nuevo objetivo, cuya represión continuó en el reinado de Felipe II. Con el transcurso del siglo XVI comenzaron a condenarse otro tipo de delitos como la bigamia, la blasfemia o los ilusos¹⁴². En el siglo XVII, la mirada inquisitorial se volcó nuevamente en los criptojudíos, pero en este caso, fueron los portugueses el verdadero objetivo inquisitorial. La separación de Portugal en 1640 provocó una huida de muchos de ellos hacia tierras andaluzas, escapando de las duras medidas adoptadas por sus propios tribunales. España constituía un destino ideal, aportando un mundo de posibilidades para un grupo que aprendió a desarrollar de una

¹⁴¹ Tabla de elaboración propia. Las categorías utilizadas han sido las siguientes: supersticiosos (Su), solicitantes (S), mahometanos (Ma), Blasfemia y proposiciones (B/P), (todo ello incluido en una misma categoría). Con “proposiciones” quedan recogidas las realizadas contra el dogma, contra la institución eclesiástica y las de contenido erótico-sexual. Molinistas (Mo), Judaizantes (J), Ilusos (I), bigamos (Bi), polígamos (P), luteranos (L) y varios (V). En esta última categoría se han incluido acusaciones de muy diversa naturaleza, aunque ninguna de ellas con una presencia significativa: genealogía falsa, hechos escandalosos, renegados, quebrantamiento del secreto, religioso casado, reiteración del bautismo, flagelante pasivo, hipócrita, apostasía, irreligioso, leer libros prohibidos, pedir descolgar un sambenito, negarse a cumplir el destierro, incontinencia, hechos heréticos, mala doctrina, decir misa sin estar ordenado, excesos, fingimiento de matrimonio, sacrilegio, etc.

¹⁴² Hubo un incremento importante de los mismos entre 1620-1630.

manera espléndida sus capacidades como comerciantes, médicos, prestamistas o boticarios.¹⁴³

La actividad inquisitorial sevillana se redujo progresivamente durante el siglo XVII, especialmente tras la expulsión de los moriscos en 1610, que había supuesto una limpieza del delito de mahometismo en estas tierras, explicándose así que sólo contemos con un caso de entre los 521 totales. En la década de 1720 tuvo lugar un leve recrudecimiento de la lucha contra los criptojudíos portugueses por su gran resistencia a la integración, ya que muchos de los condenados y expulsados regresaron, bien como fugitivos bien como esclavos.¹⁴⁴ Sofocado el problema de los mahometanos, así como el de los luteranos e ilusos y siguiendo las directrices de Trento, la Inquisición se encontró en disposición de enfrentar con mayor calado aquellos delitos menores que respondieron a una moral relajada. El porcentaje de bigamia ascendió a un 12.28%, ciertamente significativo aunque no abrumador, así como el de blasfemia/proposiciones, que se elevó a un 23.22%, constituyéndose como el pecado más reprimido del tribunal sevillano en el siglo XVIII.

Respecto a la superstición, hasta mediados del siglo XVII no llegó a formularse ninguna oleada represiva relevante. Una de las razones por las que la Inquisición de Sevilla tardó tanto en adoptar la completa jurisdicción de este tipo de delitos fue porque prefirieron dejarle estas causas a la justicia civil y eclesiástica¹⁴⁵ y poder así centrarse en otros objetivos más importantes. Por otra parte, esta actitud de despreocupación pudo ser un modo público de no ofrecer una credulidad oficial de este tipo de *praxis*, al menos en el distrito sevillano. Sin embargo, el hecho de que no se llevasen a cabo procesos por superstición no es indicativo de que no se practicase en la vida diaria, o no existiese una credulidad popular en la eficacia de los lances mágicos. La manifestación oficial de su intención de obtener la completa competencia en asuntos mágicos no llegó hasta el año 1631 y aún así, posteriormente su trato fue muy tolerante y con penas poco agresivas,

¹⁴³ GONZÁLEZ DE CALDAS MÉNDEZ, María Victoria, “El Santo Oficio de Sevilla”... pp. 85-86.

¹⁴⁴ DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio, *Autos de fe*... pp. 25-36.

¹⁴⁵ Las constituciones sinodales de Sevilla del año 1604 recogen un apartado dedicado a la censura de la adivinación bajo la denominación de “sortilegio” y en 1824 puede seguir atestiguándose a través de un folleto publicado ese mismo año por don Alonso Suárez Pérez. Véase: ABASCAL Y SAÍNZ DE LA MAZA, José Rafael de, *Brujería y magia*..., p. 163.

especialmente en el siglo XVIII¹⁴⁶. Entre 1560 y 1638 la cifra de procesados por hechicería fue ínfima, sin embargo, entre 1638 y 1700 comenzó a elevarse progresivamente.¹⁴⁷ Estas sumarias de hechicería presentaron dos grandes periodos de represión. En opinión del propio Núñez Roldán, el primero de ellos debido a las oleadas de peste bubónica que se sufrieron en todo el distrito (1645-1664), así como la venida de malas cosechas, el hambre y la crisis económica. La segunda etapa fue la comprendida entre 1675-1679 y 1690-1694. En estos diez años totales se concentraron un 40% del total de procesados por hechicería, según sus estudios. Dichos periodos coinciden con los momentos en los que la monarquía requirió y usó los remedios mágicos sin escrúpulo alguno.¹⁴⁸ Según Natividad Moreno, en la primera mitad del siglo XVIII se siguió un total de 14 acusaciones de superstición, dilatándose este comportamiento represivo inquisitorial en la segunda mitad, con la contabilización de otras 16 causas¹⁴⁹. Este tribunal fue el único de los tres andaluces, que mostró una tendencia persistente conforme transcurría el siglo XVIII, frente a los distritos de Granada y Córdoba, en los que apreciaremos un claro comportamiento regresivo. Más allá de precisar esta represión duradera sevillana, los casos por superstición ascienden a un 6.33% del total de delitos seguidos. Esta cifra no alcanza unos valores muy bajos pero tampoco corresponde con uno de los más destacados. Existió una continuidad de la credulidad popular en la segunda mitad del siglo XVIII y de la actividad represiva, sin embargo, la superstición no fue uno de los pecados morales que más inquietó al Santo

¹⁴⁶ Para un análisis detallado de 16 casos de hechicería, superstición y saca tesoros sevillanos del siglo XVIII véase: TORQUEMADA, María Jesús, *La Inquisición y el diablo...* También resulta especialmente interesante el caso: “De las ilusiones y embelesos y engaños que usó el demonio con hombre casado en Sevilla” BRITISH LIBRARY, Ms, Egerton 2058. 35v.-39 r. (Sin año especificado).

¹⁴⁷ BOEGLIN, Michel, *Inquisición y Contrarreforma. El tribunal del Santo Oficio de Sevilla (1560-1700)*, Espuela de Plata, Sevilla, 2006, p. 181-182. El domingo 18 de mayo de 1692 celebró el tribunal de la santa Inquisición de Sevilla un auto particular en la parroquia de Santa Ana de Triana en el que salieron 10 reos: los dos primeros por casados dos veces, otro por casado tres veces, otros tres berberiscos apóstatas de la sagrada religión, otro hebreo que había sido penitenciado por el santo tribunal de Granada, otra mujer por alumbrada. La última fue Ana Raguza, llamada comúnmente la Pavesa, natural del reino de Sicilia, de una localidad a dos leguas de Palermo, y dos embusteros, uno adivino y que fingía la gracia de descubrir tesoros. Véase: BRITISH LIBRARY, Ms, Egerton. 1887, fols. 36-38. Las cifras que aporta Caldas Méndez para toda la Edad Moderna (que incluyen el análisis de las causas pendientes, las relaciones de los autos de fe, las alegaciones fiscales y los méritos de los procesados) pueden consultarse en: GONZÁLEZ DE CALDAS MÉNDEZ, María Victoria, “El Santo Oficio de Sevilla”... pp. 106-107.

¹⁴⁸ NÚÑEZ ROLDÁN, Francisco, “Hechicería e Inquisición en la Andalucía moderna” en RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.), *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje a Julio Caro Baroja*, Signatura, Sevilla, 2000, pp. 58-59.

¹⁴⁹ Tres causas de esas 16 corresponden a los inicios del siglo XIX (años 1804 y 1816). Además de estas dieciséis y las catorce anteriormente citadas, hubo otras tres más que no especifican ninguna fecha. Tan sólo conocemos que pertenecen al siglo XVIII.

Oficio. Por el contrario, éste estuvo mucho más interesado en atajar la blasfemia y la solicitud como desviaciones morales, y los judaizantes como herejía peligrosa.

Respecto al tribunal de Granada, no existen dudas de que en 1526 estaba instalado y de una manera independiente, sin embargo, un ambiguo documento ha sido el causante de la confusión entre los historiadores sobre la situación anterior a dicha fecha.¹⁵⁰ Según algunos autores este tribunal tuvo un periodo de vinculación con el de Córdoba, mientras que otros afirman su independencia desde los inicios. Sea como fuere, el primer auto del que se tiene constancia está fechado en torno a finales del año 1528 o inicios del 1529,¹⁵¹ aunque según García Ivars, la fecha del primer auto público fue en diciembre de 1550.¹⁵² Una vez establecido el tribunal de forma definitiva, el territorio bajo su dominio se circunscribió al arzobispado de Granada, los obispados de Málaga, Guadix y Almería y las abadías de Baza y Antequera.¹⁵³ Las cifras resultantes de la cuantificación de las acusaciones registradas en este territorio son las siguientes:¹⁵⁴

Tabla 7: CASOS DE DELITOS DE FE CONTABILIZADOS EN EL TRIBUNAL INQUISITORIAL DE GRANADA. (ALEGACIONES FISCALES). S. XVIII												
Distrito/ Delito	Su	S	Ma	B/P	Mo	J	I	Bi	P	L	V	TOTAL
GRANADA	36	32	20	83	2	6	3	9	5	2	40	238
PORCENTA JES %	15.12	13.44	8.40	34.87	0.84	2.52	1.26	3.78	2.10	0.84	16.80	100

Aún contando con un número menor de encausados totales que en el caso sevillano, 238, el delito que nuevamente vuelve a destacar respecto al resto es el de blasfemia/proposiciones. Según los porcentajes, en segundo lugar se encuentra el de superstición y en el tercero el de solicitud, que también manifestó un destacado índice en el tribunal hispalense¹⁵⁵. Por el contrario, apenas muestran un resultado significativo el molinismo, luteranismo, la poligamia, los ilusos y los judaizantes.

¹⁵⁰ BNE, Ms. 6591, fol 12v.

¹⁵¹ MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición...* p. 94.

¹⁵² GARCÍA IVARS, Flora, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Akal Universitaria, Madrid, 1991, p. 83

¹⁵³ BNE, Ms. 6501, fol. 23v.

¹⁵⁴ Tabla de elaboración propia.

¹⁵⁵ El término “destacado” no debe confundirse con “elevado”, ya que en este caso, estas cifras destacan entre las demás, pero no son, ni mucho menos, abrumadoras.

Cabría preguntarse qué fue lo que originó que en el siglo XVIII la máxima persecución institucional fuese contra la blasfemia, la superstición y la solicitación, pecados que aunque eran bastante comunes en la sociedad, no eran nuevos. Durante el siglo XVI granadino los moriscos fueron los grandes perseguidos, resultando poco significativo el interés del Santo Oficio por la superstición en esta primera etapa. En cambio, en el siglo XVII el problema morisco ya se había resuelto, y aunque no se eliminó por completo (actividad represiva inquisitorial del siglo XVI y expulsión de 1610) sí que estuvo mucho más controlado. Los judaizantes se convirtieron en la gran inquietud del siglo XVII, debido a una numerosa entrada de judíos portugueses que huían de las represalias inquisitoriales portuguesas,¹⁵⁶ más duras que las españolas, y que encontraron en Granada un asilo cercano, repleto de posibles negocios y enriquecimiento. Este interés por acabar con la entrada y asentamiento de judaizantes en el siglo XVII podría explicar el ínfimo porcentaje de su represión en el siglo XVIII. El recelo por controlar los niveles de mahometismo en Granada, por su parte, continuó estando presente, alcanzando este delito un valor de 8.4%, no obstante, la actividad del Santo Oficio se diversificó y prestó atención a otro tipo de transgresiones como la superstición y la blasfemia/proposición, que aunque había sido perseguida también en el siglo XVII, continuaba presente en la cotidianidad granadina. Tanto estos pecados como el de solicitación, respondieron a un intento por parte de la Inquisición de reforzar las buenas prácticas, desterrar el comportamiento laxo y ajustar los excesos eclesiásticos, que tan denigrada imagen habían ofrecido de la Iglesia.

Ciertamente, el delito de hechicería no llegó a unos porcentajes alarmantes en el siglo XVIII. El tribunal granadino había empleado en los siglos anteriores gran parte de sus fuerzas en frenar a los judaizantes y mahometanos. Cuando creyó controlar estas herejías y tuvo más tiempo, así como la necesidad de encontrar otras ocupaciones, se determinó a distribuir sus actuaciones entre otras transgresiones, en parte para que la Inquisición como institución no perdiese todo su sentido. Probablemente, la fuerte presencia morisca, muy hábil en el campo de la astrología y la medicina, habría dejado cierta herencia en el campo mágico, siendo la superstición especialmente solicitada para

¹⁵⁶ PULIDO SERRANO, Ignacio, “El tiempo de los portugueses. Cristianos nuevos, judaizantes e Inquisición (siglos XVI-XVII) en PEÑA, Manuel y VASSALLOO, Jaqueline (coord.), *La Inquisición. Viejos temas, nuevas lecturas*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina), próxima publicación, 2015, pp. 216-235.

asuntos de sanación o adivinaciones. Por otra parte, las diversas ocasiones en las que en la corte se requirieron los servicios mágicos para solventar problemas de salud en el siglo XVII, pudieron ser entendidas por el pueblo como un vivo y respetable ejemplo de prácticas a realizar. En respuesta, el Santo Oficio debió esforzarse especialmente en acabar con esta desviación mágica durante el siglo XVII, y extender su actuación al siglo XVIII, aunque sin duda, de un modo menos intenso.

Los datos estadísticos apuntados en la tabla son un indicativo de que ninguno de los tres pecados con mayor índice, superstición, sollicitación y blasfemia, absorbió la acción inquisitorial. La actividad de este tribunal en el último siglo moderno se presentó heterogénea. De los 36 casos de superstición contabilizados, 26 se acumularon en la primera mitad del siglo XVIII, disminuyendo gradualmente en la segunda mitad, lo que podría indicar que se produjo un cierto retraimiento de la lucha inquisitorial contra las prácticas mágicas.¹⁵⁷ Dicho retroceso, que no se dio en el siglo XVII, etapa de mayor apogeo según los estudios de algunos historiadores,¹⁵⁸ pudo venir causado por varios factores: la introducción de ideas ilustradas en los últimos decenios entre las clases intelectuales (no tanto entre el pueblo), la pérdida de interés inquisitorial por tratar de suprimir este tipo de prácticas o la muerte de Carlos II. Con su fallecimiento se acabó el reino hechizado, que había contribuido a la elevación de las causas de superstición en todo el territorio español, y por consiguiente también del Granada.¹⁵⁹

El último de los tribunales andaluces, el de Córdoba, fue el segundo instruido tras el asentamiento del de Granada.¹⁶⁰ A pesar de las dudas de los historiadores sobre su año de fundación, la fecha más aceptada sería 1482.¹⁶¹ Bajo petición del obispo don fray

¹⁵⁷ Para conocer la cotidianeidad de la práctica mágica en el siglo XVIII, un siglo que protagonizará un descenso en el número de procesados, véase: MOLERO, Valérie, “De las prácticas mágicas a los sortilegios amatorios: la Inquisición en Granada en el siglo XVIII” en *Brocar*, 36, (2012), pp. 125-137; BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, “Breve bosquejo de la hechicería almeriense en el siglo XVIII” en *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, 5, (1985), pp. 51-58.

¹⁵⁸ MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición...*; GARCÍA IVARS, Flora, *La represión en el tribunal inquisitorial...*; GARCÍA FUENTES, José María, *Visitas de la Inquisición al reino de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 2006,

¹⁵⁹ NÚÑEZ ROLDÁN, Francisco, “Hechicería e Inquisición en la Andalucía moderna....”

¹⁶⁰ BRITISH LIBRARY, Ms, Add. 21447, ff. 1-91, “El origen y las fundaciones de las inquisiciones de España fueron como sigue...”. Sobre el conflicto jurisdiccional entre justicia ordinaria, eclesiástica e inquisitorial en el siglo XVIII en Jaén véase: FERNÁNDEZ GARCÍA, José, *Anomalías en la vida cotidiana de los giennenses en la primera mitad del siglo XVIII*, Universidad de Granada, Granada, 1991, pp. 114-135.

¹⁶¹ CONTRERAS, Jaime y DEDIEU, Jean-Pierre, “Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos 1470-1820” en *Hispania*, vol. XL, 144, (1980), pp. 37-93. Sin embargo, hay un documento

Alonso de Burgos y tras establecer a sus primeros inquisidores, en 1483 se celebró el primer auto de fe en el convento de los Mártires de la orden de San Benito.¹⁶² El territorio que estuvo bajo su dominio cambió desde las primeras adjudicaciones, que incluían Granada, hasta las definitivas, quedando estipulado el 10 de octubre de 1492 que lo constituía el obispado de Córdoba, el de Jaén y la ciudad de Écija.¹⁶³ La situación del tribunal cordobés no fue costera y tampoco fue limítrofe con fronteras extranjeras. Mantuvo durante toda su existencia una posición de interior, no obstante, este territorio destacó por varios motivos. El primero de ellos fue su situación en un emplazamiento propio de la vía del Guadalquivir. En segundo lugar, era un cruce fundamental para llegar de la forma más directa a Madrid y Toledo y por último, también destacó la especialización de su población en trabajos artesanales. El comercio y los productos tradicionales tenían allí cabida. Las causas acumuladas en el siglo XVIII para este tribunal se distribuyeron de la siguiente manera:¹⁶⁴

Tabla 8: CASOS DE DELITOS DE FE CONTABILIZADOS EN EL TRIBUNAL INQUISITORIAL DE CÓRDOBA. (ALEGACIONES FISCALES). S. XVIII												
Distrito/ Delito	Su	S	Ma	B/P	Mo	J	I	Bi	P	L	V	TOTAL
CÓRDOBA	13	42	1	56	5	3	8	8	8	0	19	163
PORCENTA JES %	7.97	25.76	0.61	34.35	3.06	1.84	4.90	4.90	4.90	0	11.65	100

Nuevamente los delitos de blasfemia/proposición, solicitud y superstición son los que tienen las cifras más sobresalientes. Si las comparamos con las del tribunal granadino, el delito de blasfemia/proposición apenas muestra cinco décimas de variación. En cambio, el delito de solicitud en el distrito cordobés es más acusado que en el de Granada, aumentando en doce puntos. En lo que respecta a la superstición, aún siendo el tercer tipo de pecado más reprimido, el casi 8% del total de encausados no es un dato muy

conservado en el Archivo Municipal de Córdoba que menciona que el tribunal se fundó en 1481 pero no se puso en vigor hasta un año después.

¹⁶² MATUTE I LUQUIN, Gaspar, *Colección de autos generales y particulares de fe*, Imprenta de Santaló, Canalejas y compañía, Córdoba, 1836, p. 9.

¹⁶³ “Obispado de Córdoba y sus límites. Constituciones del 1426-1516” en BRITISH LIBRARY, Add. 10297; CONTRERAS, Jaime y DEDIEU, Jean-Pierre, “Geografía de la Inquisición española... pp. 55 y 56.

¹⁶⁴ Tabla de elaboración propia.

significativo. En líneas generales el comportamiento del tribunal cordobés fue heterogéneo. No hubo ningún pecado en que focalizasen sus esfuerzos sobremanera, encontrando un comportamiento similar en la persecución de bígamos, ilusos, el delito de poligamia, y siguiendo de cerca el de molinismo. Para explicar este comportamiento debemos retroceder a los siglos precedentes, que aportan la clave contextual de los datos. A inicios del siglo XVI los criptojudíos supusieron uno de los principales objetivos inquisitoriales. Conocidas fueron las actuaciones del inquisidor Lucero. Inició su labor en este distrito en 1499 y ejerció un verdadero empeño en acabar con la conspiración judaizante. Prueba de ello fueron los cientos de personas que llevó a la hoguera. Especialmente alarmante fue el auto de 1504, en el que murieron 107 judaizantes.¹⁶⁵ Las causas por judaísmo comenzaron a tener un importante rebrote entre 1595 y 1599 debido a la llegada de falsos conversos desde Portugal, que comenzaron a recibir una dura represión por parte de la Inquisición portuguesa.¹⁶⁶ Como respuesta a las duras condenas a muerte, muchos judeoconversos portugueses huyeron hacia Andalucía, instalándose entre otras tierras en las del distrito cordobés, área de importante actividad comercial. Esta admisión de los judeoconversos portugueses hizo renacer otros núcleos aletargados, que comenzaron a reanudar sus actuaciones.

Por otra parte, el quinquenio 1572-1577 fue especialmente desastroso para los reos acusados por islamismo o mahometanismo, como consecuencia de la previa sublevación de las Alpujarras que había tenido lugar entre 1568-1571, que supuso un aumento de la población morisca en el distrito cordobés en las siguientes décadas. El nerviosismo inquisitorial brotó fruto de este leve ascenso, aderezado con otros sucesos de carácter externo como la conquista de Trípoli por los turcos, la pérdida de España de el Peñón de Vélez de la Gomera en 1554 y de Bugia al año siguiente. Con el inicio del reinado de Felipe II las posesiones en el norte de África se habían resistido, los moriscos se habían mostrado reacios a abandonar su fe y los intentos de asimilación de su comunidad habían fallado. Comenzaron a ser considerados como posibles aliados de los berberiscos y todo ello ocasionó un mayor control del Santo Oficio tratando de salvaguardar la pureza de la unidad religiosa. Pasada esta etapa y a medida que se inició el siglo XVII,

¹⁶⁵ GRACIA BOIX, Rafael, *Autos de fe...*, p. 6. Previamente, en el auto de 1501 había muerto en la hoguera 81 individuos, y otros 27 en el auto de 1502.

¹⁶⁶ Tras dos bulas papales previas que no dieron fruto, la Inquisición portuguesa se instaló definitivamente en 1547 con la bula "*Meditatio Cordis*". Véase: AMIEL, Charles, "The archives of the portuguese Inquisition, a brief survey" en HENNINGSEN, Gustav y TEDESCHI, John, *The Inquisition in Early Modern Europe...* p. 79.

comenzó a distinguirse un aumento de los procesos por delitos sexuales y de las causas por superstición, probablemente por una relajación de la conducta moral en los grupos sociales, quedando atrás el gran miedo a la amenaza judaizante. Este comportamiento se extendió al siglo XVIII, siendo la blasfemia/proposiciones el delito que más procesos generó.

En lo que respecta al fenómeno de la superstición, la transgresión continua de la norma se evidenciaba a través de la actividad de este tribunal, como en el resto de los andaluces. La vergüenza que debía acompañar al nombre familiar de quién había cometido delito intentaba ser limpiada de mil modos. Una buena prueba de ello fue la desaparición de no pocos sambenitos en la villa de Aguilar de la Frontera, entre los que destacó el de Catalina Salazar, condenada por hechicera en 1625 junto con otras 3 compañeras del gremio.¹⁶⁷ La pena de destierro fue una medida muy útil para comenzar una nueva vida, pues los sentenciados tenían la oportunidad de no ser juzgados popularmente. Sin embargo, esta situación, cual arma de doble filo, favorecía la reincidencia, que fue tan habitual como los intentos inquisitoriales de controlar las actuaciones morales de la sociedad. La continuidad de esta práctica llegó al siglo XVIII aunque, por las cifras aportadas en la tabla, su represión no fue especialmente elevada. Según los estudios de algunos historiadores, al igual que ocurrió en otros distritos, el siglo XVII fue el que presentó un mayor apogeo represivo.¹⁶⁸ Tras este auge, el siglo XVIII experimentó una gradual disminución de sus índices. De los trece casos de superstición contenidos entre las alegaciones fiscales, nueve tuvieron lugar en la primera mitad del siglo XVIII, dilatándose los 4 casos restantes en los siguientes 50 años, un comportamiento muy poco significativo.

Respecto a la diferencia de sexo en los casos de superstición, el comportamiento es ciertamente peculiar entre los tribunales andaluces. En líneas generales, de un total de

¹⁶⁷ “Adicción a los sambenitos de la villa de Aguilar de la Frontera de personas que no constan en ellos, unas por haberlas excluido al tiempo de renovar los sambenitos (según dicen los penitentes a algunos familiares de autoridad) y otras por haber sido castigadas fuera de la provincia de Córdoba” en BRITISH LIBRARY, Add Ms. 21447, fol. 140 r. Sobre la importancia y significado de los Sambenitos véase: PEÑA DÍAZ, Manuel, “La infamia cotidiana: los sambenitos en la Andalucía moderna” en ALÍAS DE SAAVEDRA ALÍAS, Inmaculada (coord.), *Vida cotidiana en la España de la Ilustración*, Universidad de Granada, Granada, 2012, pp. 441-462; del mismo, “Colgar los sambenitos” en PEÑA DÍAZ, Manuel, *Andalucía: Inquisición y varia historia*, Universidad de Huelva, Huelva, 2013, pp. 209-236.

¹⁶⁸ NÚÑEZ ROLDÁN, Francisco, “Hechicería e Inquisición en la Andalucía moderna...”; GRACIA BOIX, Rafael, *Autos de fe...*; PALACIOS, María, “Hechicería e Inquisición...pp. 43-65.

82 casos contabilizados en las alegaciones fiscales, 54 de ellos, (65.85% del total) fueron protagonizados por mujeres y los 28 casos restantes (34, 14%) por hombres. Según estos datos, la mayoría de las acciones mágicas fueron llevadas a cabo por el sexo femenino, no obstante, la presencia masculina no resultó inapreciable.

Tabla 9: DISTRIBUCIÓN POR SEXO DEL DELITO DE SUPERSTICIÓN EN LOS TRIBUNALES INQUISITORIALES ANDALUCES. (ALEGACIONES FISCALES). SIGLO XVIII ¹⁶⁹				
Sexo/ Distrito	SEVILLA	GRANADA	CÓRDOBA	TOTAL
HOMBRE	8	18	2	28
MUJER	25	18	11	54
TOTAL	33	36	13	82

La gran peculiaridad residió en el tribunal de Granada, uno de los más activos, contabilizándose el mismo número de acusaciones de mujeres y hombres. Atendiendo a la causa concreta de su acusación, de los 18 casos masculinos contenidos en las fuentes, encontramos: un falso saludador, un supersticioso curandero, seis personas que estuvieron envueltas de una u otra forma en asuntos de saca tesoros y algunos casos poco concretos respecto a la actividad mágica que realizaban. Tales fueron el de Francisco Navarro, cuya causa giraba en torno al vicio que éste solía tener de que una mujer le azotase en los glúteos; el de Hipólito, alias “Daniel” o “Juan Fargas”, clasificado por Natividad Moreno como supersticioso pero cuya acusación alude al delito de proposiciones y Miguel Francisco de los Dolores, cuyo expediente no muestra detalles suficientes para conocer en qué tipo de actos mágicos estaba envuelto. Sintetizando, la magia masculina granadina se interesó en gran medida por los tesoros escondidos, (seis casos) así como también se dieron prácticas variadas, que no estuvieron relacionadas con lo material o económico, (siete casos). El resto de expedientes se presentaron ambiguos, llegando a contabilizarse tan sólo dos por asuntos de sanación. Por su parte, a diferencia del tribunal de Granada, el cordobés contó únicamente con dos casos masculinos, ambos bajo acusación de saca tesoros. El tribunal de Sevilla se situó en una posición intermedia. No llegó a los 18 casos granadinos pero tampoco fue tan escasa su participación masculina como en el distrito cordobés. Contó

¹⁶⁹ Tabla de elaboración propia.

con un total de 8 expedientes seguidos. De éstos, cinco fueron por acusación de sacar tesoros, uno por la realización de variadas suertes, algunas de ellas para atraer dinero, y los dos restantes revelan que los reos realizaban otro tipo de suertes, que no siempre estuvieron vinculadas con el ámbito económico.

En definitiva, el tribunal de Córdoba apenas contó con una presencia de magia masculina, muy enfocada a la búsqueda de tesoros. Este mismo fin fue el que mayoritariamente se dio en el distrito sevillano, con una presencia femenina dominante, mientras que el Santo Oficio de Granada manifestó una participación masculina tan intensa como la femenina, diversificando sus prácticas y sus fines. Si realizáramos un balance del conjunto andaluz, el predominio mágico fue femenino, frente a una actuación masculina donde la búsqueda de tesoros y la obtención de otro tipo de beneficios económicos o materiales, aunque no fueron los fines exclusivos, estuvieron muy presentes.

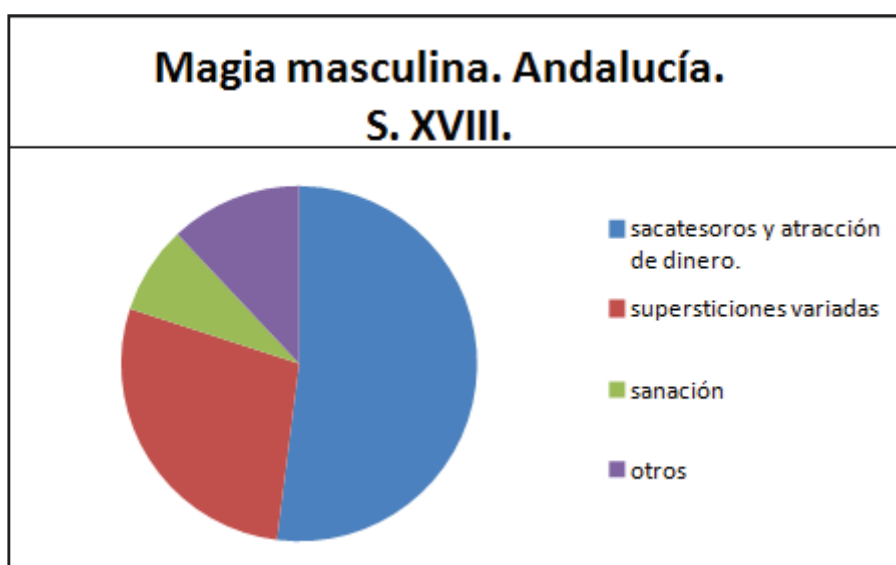


Gráfico 10: Las prácticas mágicas llevadas a cabo por el género masculino en el siglo XVIII.¹⁷⁰

Dejando atrás ese análisis de género, y una vez examinados individualmente los tres distritos andaluces, es fundamental comparar las cifras obtenidas para cada uno de ellos,

¹⁷⁰ Gráfico de elaboración propio.

con la intención de extraer una imagen general del comportamiento inquisitorial en Andalucía¹⁷¹:

Tabla 11: CASOS DE DELITOS DE FE CONTABILIZADOS EN LOS TRIBUNALES INQUISITORIALES ANDALUCES. (ALEGACIONES FISCALES). S. XVIII												
Distrito/ Delito	Su	S	Ma	B/P	Mo	J	I	Bi	P	L	V	TOTAL
SEVILLA	33	78	1	121	22	77	3	64	23	2	97	521
GRANADA	36	32	20	83	2	6	3	9	5	2	40	238
CÓRDOBA	13	42	1	56	5	3	8	8	8	0	19	163
TOTAL	82	152	22	260	29	86	14	81	36	4	156	922
PORCENTA JES %	8.89	16.48	2.38	28.19	3.14	9.32	1.51	8.78	3.90	0.43	16.91	100



Gráfico 12: Delitos de fe perseguidos por la Inquisición en Andalucía en el siglo XVIII.¹⁷²

Según estas cifras, basadas en las alegaciones fiscales, la blasfemia y las proposiciones fueron los delitos que ocuparon casi un tercio de las causas totales emprendidas en

¹⁷¹ Tabla de elaboración propia.
¹⁷² Gráfico de elaboración propio.

Andalucía en el siglo XVIII. A continuación, el pecado de sollicitación presentó un nivel porcentual nada desdeñable, seguido con una diferencia de casi ocho puntos por el de superstición y bigamia. Como muestra el gráfico, durante el siglo XVIII se produjo una diversificación de la actividad represiva inquisitorial, fruto del control en los siglos anteriores de las herejías clásicas, a excepción del judaísmo, que siguió dando unos últimos coletazos, especialmente en el distrito sevillano. En los territorios de Sevilla, Granada y Córdoba se debió ejercer durante la Edad Moderna una importante represión contra el judaísmo, el gran problema de la España meridional. La primera etapa represiva del distrito sevillano estuvo casi exclusivamente enfocada a este objetivo y con la posterior entrada de judeoconversos portugueses en el siglo XVII, el recelo no pudo decaer. Para Granada, este problema fue especialmente relevante en el siglo XVII, ya que el siglo XVI concentró sus energías en la lucha contra los falsos conversos moriscos. En Córdoba los judaizantes fueron igualmente la gran preocupación inquisitorial, seguida de lejos de los mahometanos. Sin duda, los siglos XVI y XVII fueron los más activos en la represión contra estos falsos conversos. Más allá de estas clásicas herejías, la condena del fenómeno mágico no presentó en Andalucía unos niveles especialmente relevantes.

De acuerdo a los mandatos postridentinos, la heterogeneidad represiva experimentada por el Santo Oficio en Andalucía estuvo especialmente enfocada a ajustar el comportamiento moral de la sociedad, castigando los delitos sexuales, como la sollicitación, bigamia o poligamia, así como las cotidianas ofensas a Dios mediante la palabra o la superstición. Con esta actitud inquisitorial se trataba de instaurar un disciplinamiento ejemplarizante, que acabase con el relajamiento moral que la sociedad había visto reflejado en el seno de la propia Iglesia (con el comportamiento materialista y terrenal del alto y bajo clero). No hubo, por tanto, un delito que fuese castigado con absoluta prioridad durante el siglo XVIII. La Inquisición se caracterizó por ampliar su radio de acción respecto a los siglos anteriores, constituyéndose el tribunal cordobés como el de menor interés en la lucha contra el delito de superstición. Este bajo índice de procesos no implica que el pueblo se volviese más escéptico en el uso de este tipo de “soluciones” cotidianas. Por el contrario, la regresiva actividad del Santo Oficio en el siglo XVIII manifestó cierta dificultad para refrenar un conocimiento popular y popularizado, profundamente arraigado en los territorios rurales. A la luz de los datos estadísticos, su continuidad no fue entendida por la institución eclesiástica como un

riesgo en la fe, por lo que probablemente pudiese ser consecuencia de la ausencia de una debida formación cristiana.

Fueron precisamente las zonas más ruralizadas las que presentaron más resistencia a abandonar el uso del saber mágico. La dificultad de la penetración de los cambios o matizaciones ideológicas en estos territorios, hizo mucho más difícil que los intentos del Santo Oficio por suprimir las vanas supersticiones encontrasen un cauce apropiado. Las constantes reincidencias de personas procesadas y la continuidad de la creencia popular pudieron explicar, al menos en parte, la pérdida de interés del Santo Oficio por insistir en la persecución de este delito. El insuficiente desarrollo de la medicina, el inadecuado estado de la red de transportes y la necesidad de mejoras de higiene aún existentes en el siglo XVIII, impedían la buena comunicación entre los territorios andaluces, así como una asistencia médica que respondiese a las necesidades cotidianas. Ante este panorama de necesidades, la figura de la hechicera se volvía necesaria, irreprimible. La introducción de las ideas ilustradas, que abogaban por una mayor instrucción sobre las enfermedades, así como de cuidados y remedios curativos que debía ofrecer una madre a sus hijos, estuvo dirigida a la élite social. Estos conocimientos, así como otros que se proponían para la mujer, no buscaban otro fin que distinguir la clase popular media y baja, de la alta, prestigiosa y notoria. Los cambios conceptuales emprendidos por el proyecto ilustrado, no sólo comenzaron a introducirse en las últimas décadas del siglo XVIII, sino que ya nacieron con intereses de tipo social.

La dificultad de la penetración de nuevas ideas en áreas rurales evidenció ciertas diferencias con aquellos territorios más urbanizados, que también se vieron reflejados en la práctica mágica.¹⁷³ La distribución territorial de las personas acusadas por superstición en Andalucía fue muy variada, mostrando distintos comportamientos entre los distritos. Atendiendo a las alegaciones fiscales contenidas en el catálogo de Natividad Moreno, los lugares que contextualizaron prácticas mágicas de la mano de estas hechiceras y hechiceros fueron los siguientes¹⁷⁴:

¹⁷³ Entre otros, los trabajos de: TAUSIET, María, *Abracadabra Omnipotens...*; CARO BAROJA, Julio, *Las brujas...*; GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, “La brujería en España...”; GARI LACRUZ, Ángel, *Brujería e Inquisición en Aragón...*; ACOSTA GONZÁLEZ, Andrés, *Estudio comparado de tribunales...* lo avalan.

¹⁷⁴ Tablas de elaboración propia a partir de los datos recogidos en el *Catálogo de alegaciones fiscales* de Natividad Moreno Garbayo.

Tabla 13: DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA Y TEMPORAL DE LOS ACUSADOS POR SUPERSTICIÓN ANTE EL TRIBUNAL DE SEVILLA. (ALEGACIONES FISCALES). SIGLO XVIII.¹⁷⁵

Alcalá de Guadaira	1740 Josefa María
Arcos de la Frontera	1759 Catalina la santa, mujer de Juan de las Heras
Ardales	S. XVIII Alonso Rodríguez Coronado
Cádiz	1731 Mariana Carrillo 1750 Ana María de San Gineto 1768 María de Reina 1774 Ángela de Salas 1775 Josefa “la de los perritos chinos” 1776 Gertrudis Núñez 1778 Rosa del Castillo S. XVIII María Barrena y Francisco Soler Vázquez
Ceuta (Presidio de)	1738 Salvador Ortiz, alias “Luis de Rojas y Guzmán” y Carlos Pérez Mesa
Constantina	1717 Micaela Fernández
Écija	1769 María de Reina
Huelva	1804 Francisca Romero 1816 Francisca Romero
Jerez de la Frontera	1738 Francisca de Morales 1751 Tomás Camacho y fray Judas Morales
Niebla	1750 María Ramírez
Osuna	1716 María Rosa de la Encarnación
Rota	1749 Juana Gómez Pandilla
Sevilla	1735 José Hinojosa 1736 Luís Fernández Pérez 1756 Cristobalina Herrero 1760 Catalina la santa, mujer de Diego de León 1816 Ana Barbero
Teba	1776 Ana Muñoz, alias “la rata”
Útrera	1766 María Jiménez
Vejer	1742 Ángela Jiménez
Villarrasa	1739 Isabel de la Paz

Tabla 14: DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA Y TEMPORAL DE LOS ACUSADOS POR SUPERSTICIÓN ANTE EL TRIBUNAL DE GRANADA. (ALEGACIONES FISCALES). SIGLO XVIII.¹⁷⁶

Alboloduy	1746 Gabriel Díaz, alias “el peorro”
Alhucemas (Presidio de)	1746 Antonio García Remón
Almería	1744 María Marín
Antequera	1744 fray Miguel del Castillo

¹⁷⁵ Tabla de elaboración propia.

¹⁷⁶ Tabla de elaboración propia.

	1764 Alonso de Osuna
Baza	1752 Pedro Sánchez Charidad
Benalauría	1746 Máxima Gil Martínez
Félix	1747 Luisa de Baeza
Granada	1717 Juan Bautista Simoni 1731 María de Orta 1736 Josefa de León 1738 Clara de Viezma 1739 Catalina de Aguilera, Margarita de Malla y fray Pedro Sánchez 1742 Agustín de Montoya y Rita Torres 1743 Francisco Dámato y Salvadora Fernández 1744 Manuel José de Jesús María 1745 Francisca de Santiago 1746 Josefa del Castillo, Hipólito, alias “Daniel”, alias “Juan Fargas” 1747 Petronila de Flórez y Francisca Romero 1749 José Antonio Giobe la Roca 1750 María Narcisa Salazar 1751 Lucía Escalante 1754 Miguel Francisco de los Dolores S. XVIII fray Fernando Moraga
Málaga	1745 Francisco Navarro 1748 Pedro Felipe José Bravo 1773 Teresa Zapata
Orce	1752 Andrés de Segura y Álvaro de Mendoza (en un mismo expediente) 1758 Álvaro de Mendoza
Salobreña	1744 Francisca Gómez

Tabla 15: DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA Y TEMPORAL DE LOS ACUSADOS POR SUPERSTICIÓN ANTE EL TRIBUNAL DE CÓRDOBA. (ALEGACIONES FISCALES). SIGLO XVIII¹⁷⁷

Alcaudete	1747 Miguel García Villanueva
Cabra	1730 Catalina Gutiérrez
Castillo de Locubín	1748 Ana de Molina y gaspara Pérez
Chillón	1748 María la Moya
Córdoba	1745 Francisca Gabriela de la Mata y Francisco Nájera
Jaén	1746 Sebastiana Fernández
Lucena	1745 María Montañés 1799 Francisca Barca y Tomasa Bueno
Montoro	1760 Ana Biruela
Quesada	1761 Juliana Serrano San Andrés, María de Santa Ana y Felipa de Lara San Vicente (en un mismo expediente)

¹⁷⁷ Tabla de elaboración propia.

El territorio andaluz, aún estando mucho más urbanizado que las zonas septentrionales de España, no presentó un gran desarrollo en el siglo XVIII. Las áreas que realmente podríamos considerar urbanizadas serían los núcleos de población de Sevilla, Granada, Jerez de la Frontera, Málaga e incluso Córdoba.¹⁷⁸ Los asentamientos restantes no habían adquirido aún un pleno desarrollo. Según los datos aportados en las tablas previas, el recurso a la actuación mágica de los distritos inquisitoriales de Sevilla y Córdoba, se trató de frenar mayoritariamente en zonas ruralizadas. Por el contrario, el tribunal granadino mostró un mayor índice de represión en núcleos urbanizados, tales como Granada y Málaga. La actividad represiva en la ciudad de Granada pareció prosperar abiertamente en el siglo XVIII, y de ahí pudo derivarse un seguimiento de causas de manera continuada para el periodo 1717-1745. Este tribunal manifestó una tendencia a actuar en zonas desarrolladas en la primera mitad del siglo XVIII, mientras que en la segunda se produjo un tratamiento similar para ambos tipos de territorios, (3 expedientes en zonas desarrolladas y 4 en rurales).

El distrito cordobés tan sólo contó con dos encausamientos en la propia ciudad de Córdoba, ambos iniciados el mismo año, 1745, otorgando prácticamente todo el protagonismo a las zonas rurales. No es de extrañar, si recordamos que durante el siglo XVI se descubrió en Montilla un importante foco de hechiceras. Las prácticas mágicas en esta localidad, lejos de eliminarse tras los autos inquisitoriales de 1572 y años sucesivos,¹⁷⁹ se extendieron al siglo XVII¹⁸⁰. También en Rute había tenido lugar en 1645 un espectacular caso de superstición, con falsas apariencias de brujería, como hemos comentado anteriormente.¹⁸¹ Otros pueblos cercanos a ambas localidades estuvieron implicados en asuntos mágicos, bien en el siglo XVI, bien en el XVII, tales como Aguilar, Iznájar, Lucena o Carcabuey¹⁸². La resonancia de conflictos mágicos

¹⁷⁸ Sobre el desarrollo del mundo rural y urbano en Andalucía véase: PEÑA DÍAZ, Manuel, “Mundo urbano, mundo rural: riquezas y miserias” en PEÑA DÍAZ, Manuel (Coord.), *Breve historia de Andalucía*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 2012, pp. 194-207; MARTÍN DE AGAR Y VALVERDE, Rafael, *Atlas de la historia del territorio de Andalucía*, Instituto de Cartografía de Andalucía, Sevilla, 2009.

¹⁷⁹ AHN, Inquisición, leg 1856¹, doc. 10 y 10 bis.; GRACIA BOIX, Rafael, “Un noble cordobés acusado de brujería: don Alonso de Aguilar”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, núm. 106, enero-junio, 1984, pp. 149-189.

¹⁸⁰ GRACIA BOIX, Rafael, “otro grupo de Montilla” en GRACIA BOIX, Rafael, *Autos de fe...* pp. 219-222; AHN, Inquisición, leg. 1856¹, doc. 46, ff. 4r-6v.

¹⁸¹ CORONAS TEJADA, Luis, *De Zugarramurdi ...*

¹⁸² Véase la localidad de la que eran vecinos los acusados por superstición en los siglos XVI y XVII, en los casos recogidos en: GRACIA BOIX, Rafael, *Autos de fe...* pp.6-498.

acaecidos durante los siglos previos en villas cordobesas, llevó a la Inquisición a preferir controlar territorios menos urbanizados, para evitar así que se creasen núcleos de superstición. Por último, en los dominios de Sevilla también se apreció un comportamiento similar al tribunal precedente. Tanto en la primera como en la segunda mitad del siglo XVIII hubo una tendencia a controlar con mayor intensidad las zonas ruralizadas. No obstante, los círculos más desarrollados, como Sevilla y Jerez, no quedaron desatendidos, a diferencia del tribunal cordobés, que encauzó casi toda la actividad en las villas.

En líneas generales, el comportamiento represivo inquisitorial andaluz prestó una gran atención a las zonas menos desarrolladas, que eran, quizá, las que más necesitaron fortalecer los dogmas de fe. La penetración de la ortodoxia católica fue mucho más lenta y menos eficaz en este tipo de territorios, al mismo tiempo que la Iglesia, con sus débiles índices represivos, así como poca dureza en las condenas, había manifestado cierta tolerancia de la costumbre¹⁸³. Por otra parte, como quedó mencionado anteriormente, el insuficiente desarrollo de la medicina y de las condiciones de higiene hicieron de la figura de la hechicera una necesidad. Un mejor estado de la red de comunicaciones, así como de los medios de transporte hubiese facilitado igualmente la fluidez de ideas renovadas, posibilitando una mejor transición de anquilosadas creencias supersticiosas hacia posicionamientos más racionalistas e incluso ilustrados. Todo este contexto social, ideológico, histórico y geográfico permite comprender que aunque no existiesen grandes diferencias entre la práctica de la magia rural y urbana, sí que hubo distinción en la aplicación de su represión en Andalucía, concediéndose en el siglo XVIII un mayor protagonismo a las zonas rurales. Precisamente uno de los últimos casos de superstición que se dieron en Andalucía correspondió al ámbito rural. Tuvo lugar la acusación contra Francisca Romero y se inició a principios del siglo XIX, buena manifestación de la continuidad de la práctica mágica a finales del siglo XVIII, a pesar de los intentos represivos inquisitoriales de la Edad Moderna.

¹⁸³ Sobre la tolerancia de la costumbre por parte de la Iglesia y del gobierno en el siglo XVIII véase: PEÑA DÍAZ, Manuel, “Tolerar la costumbre: ferias y romerías en el siglo XVIII” en *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. 74, 248, (2014), pp. 777-806.

IV.4.2 FRANCISCA ROMERO Y LA PERSISTENCIA DEL CURANDERISMO SUPERSTICIOSO ANDALUZ

Los expedientes de Francisca Romero son de los más interesantes que se nos han conservado, por el reflejo de la combinación simbólica que ésta realizaba en sus rituales.¹⁸⁴ Las pesquisas se iniciaron bajo la supervisión del tribunal Sevilla en 1804 y se dilataron hasta 1807. La rea era vecina de Huelva y se la acusaba de curandera supersticiosa. Se le acumularon varias sumarias abiertas con el fin de tomar testimonio a los numerosos informantes de sus hazañas. Obtuvo un total de 15 testigos ratificados entre los que hubo religiosos, enfermos curados y no curados, y familiares que estuvieron delante en los distintos lances. Tres fueron los particularismos de Francisca, que aunque a veces no era conocida por su nombre, sí lo era siempre por su apodo: la hechicera.

La primera práctica que solía utilizar y que era poco frecuente en Andalucía, era la de curar la enfermedad o el dolor dando bocados para chupar la sangre maligna, elemento que sin ser identificativo, recuerda en cierta manera a algunas prácticas brujeriles. La segunda consistía en la continua utilización en sus rituales del signo de los cuernos dibujado con sus propias manos, bien en el aire, bien sobre el cuerpo o sobre alguna otra superficie. En tercer lugar, fue muy común también el uso de espadas o espadines en sus lances. En el resto de ocasiones su *modus operandi* fue bastante fiel a lo que se podía ver en cualquier otra parte de Andalucía: polvos mágicos, tratamiento de una prenda de la persona receptora del conjuro o la utilización de unturas.

Si atendemos a las finalidades de sus prácticas, destacaron sobremanera los intentos de curación a enfermos con distintos síntomas. Sanar los dolores y enfermedades muy avanzadas fue lo más solicitado. En ciertas ocasiones también realizó conjuros para propiciar el mal a otras personas (dejarlos tullidos) y finalmente, también hubo algún testimonio sobre el modo en que resolvía infidelidades matrimoniales. Si Francisca Romero se había granjeado fama alguna a inicios del siglo XIX, fue, sin duda, por su labor como sanadora. Conocidos sus dones, cuando la enfermedad no desaparecía por

¹⁸⁴ AHN, Inquisición, leg. 3731, exp. 148. De la misma fecha también data el caso sevillano de Ana Barbero.

medio lícito, hubo quien no dudó en desplazarse hasta su casa para recibir tratamiento, otros tantos la invitaron a acudir a sus pueblos.

Atendiendo no a aquello que la convertía en una hechicera común, sino a aquéllas prácticas que la hacían distinguirse, veremos que sus intencionadas argucias solían aportarle clientela. Rafael Guerra, de 61 años, dijo haber estado presente en una curación a un enfermo que ya estaba muerto. Entre otras prácticas que hizo Francisca: “le dio bocados en las espaldas del enfermo diciendo que así le chupaba la sangre, y con los dedos menor e índice hacía signos que él no entendía”.¹⁸⁵ Otro caso en el que usó la misma técnica fue el que relató el testigo Francisco Garrido. Cuando estuvo muy enfermo solicitó los servicios de la hechicera y ésta se sorprendió de que no estuviese muerto ya. Entonces Francisca le aseguró que podía curarlo. “Que le mandó tender en la cama y le sacó de la espalda con la boca tres buchadas de sangre, lo que por ser mucha le pareció no podía ser de las encías. Que así le curó por cuatro o cinco veces (...)”.¹⁸⁶

Otra testigo, Josefa López, de 50 años, relató distintas ocasiones en que había visto y le habían contado las curaciones de la reo. Una vez intentó curar a su propia sobrina, vecina de Lucena (del puerto). Tenía un dolor muy fuerte en el cuadril derecho de su espalda y no le funcionaba ningún remedio lícito. El primer día la reo le dio una unción de aceite, espique y romero, y le dijo que esa noche sufriría unos fuertes dolores hacia las una y las tres de la madrugada, como confirmó que ocurrió. Por suerte (o no), el dolor le remitió al aplicarse la untura que le proporcionó. Al día siguiente, al mostrarle sus camisas a la hechicera, ésta mandó quemar una de ellas que estaba bastante sucia, diciéndole que contenía hechizo y las cenizas las esparció en el corral. Para concluir la sesión, esa noche “repitió la curación chupando en tres partes del lado dolorido de la enferma, de las que corrió la sangre aunque en poca porción, viéndola correr la declarante y quedándose tres manchas correspondientes a cada una”.¹⁸⁷ A continuación roció sal molida por la sala, cogió una espada, la hizo vibrar y salió de la habitación dejándola en un lado, al tiempo que hacía garabatos con los dedos en forma de cuernos.

¹⁸⁵ *Ibidem*, fol. 1v.

¹⁸⁶ *Ibidem*, fol. 3v.

¹⁸⁷ *Ibidem*, fol. 5r.

El testimonio más explícito que quizá podemos encontrar de esta práctica de chupar la sangre es el de Francisca Pabón, una mujer casada con Francisco García Crispín, panadero. Esta mujer tenía unos dolores insoportables, especialmente cuando amasaba pan. Tanto ella como su marido creyeron que estaba hechizada y se desplazaron hasta un pueblo cercano de Huelva para visitar a Francisca Romero. La reo le mandó ponerse boca abajo y le chupó hasta tres partes diferentes de su cuerpo “(...) con su boca sacándola sangre negra, la vació en el cuarto”¹⁸⁸ y le dijo que se levantara. Como sus curaciones no solían finalizar en un primer encuentro, le pidió 20 reales para ir a comprar una medicina. Al día siguiente la usó para darle una untura en el estómago y le proporcionó además otros tres tipos de polvos diferentes. Unos para ponérselos en el vientre, otros para echarlos en la masa del pan y los terceros para tomárselos directamente. Tras todo el ritual le dijo que estaba curada, y la enferma se fue a su casa a amasar pan para comprobar que se había ido el espantoso dolor. Según su testimonio, pudo volver a hacer el pan tan bueno como solía.

Como hemos visto, sus lances siempre mezclaban distintos elementos (polvos, unturas, bocados etc.). El particular uso de la espada tampoco fue exclusivo, sino que formó parte como un elemento más de un ritual mucho más completo. Algunos testimonios del modo en que la utilizaba lo encontramos en fray Antonio de San Cayetano, presbítero de los carmelitas Descalzos. Éste mencionó durante su testificación que estando en Carboneras trató de persuadir al pueblo de que no creyesen sus embustes, y recordaba que en “conjunto se valía de supersticiones para engañar y sacar dinero, haciendo algunos juegos o suertes con unas espadas según se lo refirieron en dicho pueblo”.¹⁸⁹ Ésta no es la única referencia a las espadas que encontramos en el seguimiento de su causa. Otro testigo, Marcos Esteban, vecino de Carboneras, de 41 años, durante su ratificación afirmó que además de curar con ciertas hierbas y oraciones, la propia Francisca Romero lo llamó una noche hacia las diez y le entregó una espada para que con ella se dirigiese a la puerta de la casa de la enferma Florencia Vázquez, para ejercer como centinela. Al mismo tiempo ella cogió una escoba, la apoyó en el quicio de la puerta y roció sal por todo el suelo. Luego tomó la escoba y se paseó por la alcoba para esparcirla bien. Sin embargo, parece que finalmente su conjuro no tuvo éxito.¹⁹⁰

¹⁸⁸ *Ibidem*, fol. 6v.

¹⁸⁹ *Ibidem*, fol. 2r.

¹⁹⁰ *Ibidem*, ff. 2 r. y v.

La testigo doña María del Rosario Muñoz, de 19 años, testificó en contra de Francisca narrando su propia curación. Según dijo, para curar sus males la hechicera elaboró una medicina a base de hollín, vinagre y otros ingredientes, y se los puso en las muñecas. Pidió una camisa suya y según su testimonio, sólo se detuvo en mirarla. Como la enfermedad no remitía, en una segunda sesión la hechicera le pidió un corpiño suyo y lo quemó. Tomó la ceniza resultante y la mezcló con aceite para untársela en las rodillas, palmas de las manos y plantas de los pies. A continuación tomó un espadín, se lo colocó en el pecho y empezó a dar golpes en el aire y a la pared, al tiempo que decía en voz alta: “sal de aquí maldita”. Otras veces movía los labios, pero no fue capaz de escuchar lo que decía.¹⁹¹

María Bengel, una mujer casada, de 22 años, testificó que adolecía de un bulto en el vientre que no desaparecía. Francisca Romero utilizó varios modos para curarlos, y como acostumbraba, nunca en una sola sesión. La primera vez que tuvo contacto con ella, para saber si estaba hechizada le propinó tres bocados en distintas partes del cuerpo y le dio con una unción en el bulto. En la segunda sesión, un viernes, Francisca acudió con una espada que le puso encima del bulto. A continuación mezcló sal en un vaso con agua y lo colocó encima del bulto diciendo ciertas oraciones y realizando unos garabatos en forma de cuernos encima. A continuación puso el agua a hervir y mientras sacó un anillo y lo puso sobre el bulto. Cuando se advirtió que el agua estaba hirviendo el anillo comenzó a abrirse, dejándose ver una cosa muy negra que asustó a todos los asistentes de la sala.¹⁹² Por si hubiesen sido pocas las prácticas realizadas, también puso una espada debajo de la cama atada a una cuerda, unida en su extremo contrario a una caja, y luego empezó a correr de un extremo de la cuerda al otro tocando una escoba con la mano y diciendo en alto bendiciones.

A través de las testificaciones podemos observar que finalizado el siglo XVIII la práctica del curanderismo seguía siendo igualmente frecuente. El propio apodo de la rea (la Hechicera) nos está indicando que los intentos de represión inquisitorial no tuvieron gran éxito en Andalucía. Ni los intentos de control de la conciencia en los confesionarios, ni los públicos actos de predicación moral fueron suficientes. Este tipo

¹⁹¹ *Ibidem*, fol. 2 v.

¹⁹² *Ibidem*, fol. 5 v.

de prácticas, tan vinculadas a las necesidades cotidianas como a las creencias populares, fueron imposibles de eliminar. De un modo u otro siempre acababan superponiéndose a los obstáculos legales y formales.

Aunque la mayoría de los testimonios que quedaron recogidos en la causa lo fueron por curación de males o enfermedades, hubo también una muestra de las capacidades de esta hechicera en otros ámbitos mágicos como el amoroso. La elaboración de polvos, ungüentos o aceites quedó más que manifiesta. Constituían quizá uno de sus materiales más comunes para enfrentar cualquier situación. Así ocurrió con María Mercedes Espinosa, de 37 años, que estando casada y conociendo que su marido tenía una especial amistad con otra mujer pidió ayuda a Francisca Romero. Ésta le dio unos polvos a base de romero y sal para que se los echase en los muslos.¹⁹³ También hubo testimonios que acreditaron sus capacidades para dañar. Según contó Francisco Garrido, en una ocasión le proporcionó unos polvos que dejarían tullida a una persona durante cuatro o seis meses, y unos higos adobados que harían enfermar a quién los comiese. En otra ocasión le entregó unos zapatos y unos pañuelos también adobados, que provocarían unos fuertes dolores a quién los usase.¹⁹⁴

Sintetizando aquellos aspectos que hicieron a Francisca Romero partícipe de las prácticas comunes de la hechicería andaluza, y los que la diferenciaron del resto por su originalidad, podemos advertir que acostumbró a utilizar ingredientes como hierbas, sal o aceites para sus conjuros. Elaboró sus propios polvos, prácticamente presentes en casi todos sus lances. Preparó ungüentos, elemento muy representativo de las hechiceras, especialmente por sus propiedades curativas. Entre sus espacios mágicos más frecuentes estuvo el doméstico, bien fuese su propia casa, bien la de la persona que solicitaba sus servicios o la de la víctima. Ejerció prácticas sanadoras, curaba maleficios a personas hechizadas, infligía maldiciones o enfermedades a quién se le disponía, mezclaba los elementos supersticiosos con los religiosos (agua bendita, mención a los santos, uso de la cruz...), hechizaba prendas como vehículo de sus víctimas, y aunque no ha quedado explícito en los testimonios de esta causa, es poco probable que realizara estas acciones sin ningún beneficio a cambio.

¹⁹³ *Ibidem*, fol. 4 r.

¹⁹⁴ *Ibidem*, ff. 3 v y 4 r.

Centrándonos ahora en los particularismos que la hicieron destacar como una hechicera con personalidad propia, cabría destacar en primer lugar que no gustó de utilizar las oraciones tradicionalmente conocidas por las hechiceras, como la de “santa Marta”, la del “ánima sola” o el conjuro de la estrella. Sus habilidades mágicas solían llevarse a cabo con un tipo de actuaciones que aunque no fueron cerradas, no participaron de la amplitud de otras hechiceras. Solía utilizar polvos, unturas, oraciones con invocación a santos, espadas, bocados para chupar la sangre y garabatos en formas de cuernos como elementos básicos de sus rituales. Dependiendo de cuál fuese la tarea para la que se le requería (una curación, una maldición, un asunto amoroso...) la gravedad del asunto y el número de encuentros o sesiones que hubiese empleado, así combinaba sus recursos mágicos. Es por ello que en algunos casos vemos que utiliza en un mismo ritual, agua, sal, una escoba, una espada, bocados y bendiciones, y en otro sólo unos polvos y bocados, por ejemplo. No obstante, aunque su carta de prácticas no era excesivamente amplia, el simbolismo que encerraba fue suficiente para darle el apodo por el que era conocida.

Entre las acciones simbólicas destacaron chupar, quemar y orar, y entre los objetos, las prendas, las espadas y los cuernos. Según el *Tesoro de la Lengua Española*, chupar podía tener un doble sentido, bien “sacar una virtud de alguna cosa atrayéndolo a sí”¹⁹⁵, en el sentido de atraer algo positivo hacia uno mismo, o bien, “enjuagar, extraer el jugo”. Ésta última acepción, aplicada a la práctica que frecuentaba Francisca, sacar la sangre del enfermo, simbolizaba la extracción de la esencia maligna, la maldición o aquello que pudiera estar ocasionando cualquier daño a la persona. La segunda de las acciones utilizadas cotidianamente en los conjuros de la rea fue la de quemar. Normalmente lo solía aplicar a aquello que considerase aliñado. Las prendas de vestir, (camisas, corsés, pañuelos...) fueron los objetos que más ordenó quemar, pues se consideraban que eran buenos portadores de maleficios (ley de contacto). Con ello se conseguía liberar lo maligno y purificar el ambiente, cualidad propia del fuego según la religión cristiana. Finalmente, en cada ritual incluía alguna oración. O bien la recitaba en alto o bien sólo moviendo los labios. En sus oraciones usó en muchas ocasiones mención de los santos, y a veces incluso echaba bendiciones al mismo tiempo que realizaba otra acción.

¹⁹⁵ COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián, *Tesoro de la Lengua...*p. 296.

Entre los objetos que utilizaba a modo de símbolos estaban las prendas, como hemos comentado anteriormente. Las espadas, por su parte, las utilizó grandes y pequeñas en función de la superficie donde debiera apoyarlas. No conocemos si la espada y el espadín que se mencionan en los testimonios fueron siempre los mismos, aunque lo intuimos. Si acudimos al *Tesoro de la Lengua Española*, el término “espada” está repleto de acepciones. Una de ellas dice ser “símbolo de la justicia y de la potestad”.¹⁹⁶ Precisamente esto es lo que podría tratar de imprimir Francisca con su uso: el símbolo de dominio, poder o jurisdicción que ella podía ejercer sobre la enfermedad o el maleficio que portaba la persona. Finalmente, los cuernos fueron el tercer distintivo que utilizó constantemente en sus prácticas mágicas. Su vinculación con el diablo y lo maligno, podrían inducirnos a pensar que pudo ser un símbolo del pacto, o al menos así pudieron tomarlo los inquisidores. Estos la acusaron de tener unos medios para sanar que incluían un formal desprecio a Dios, propio de los enemigos de la religión, de ahí que fuese “gravemente sospechosa de tener pacto con el demonio”.¹⁹⁷ En definitiva, Francisca Romero fue una hechicera que destacó por sus capacidades curativas, por llevar a cabo unos rituales muy personificados y por imprimir en su praxis un fuerte simbolismo que la convertía en una hechicera distinguida. Sus puntos de contacto con la hechicera común no desdijeron la originalidad de su *modus operandi*, que sin lugar a dudas le supo aportar un renombre y una clientela irrefrenable por el Santo Oficio.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 373.

¹⁹⁷ AHN, Inquisición, leg. 3731, exp. 148, fol. 7 r.

Capítulo V: LA HECHICERÍA COMO FORMA COTIDIANA DE RESISTENCIA: LA PRÁCTICA MÁGICA EN EL SIGLO XVIII

Los símbolos culturales, normativas, relaciones sociales e identidades subjetivas que configuran la realidad del siglo XVIII, no dejan de ser una construcción cultural, definida según unas formas de percepción que actúan a modo de rejilla, a través de la que discurre la existencia.¹ Esta construcción cultural se lleva a cabo a través de representaciones culturales de carácter colectivo, que no son otra cosa que el modo en que los individuos incorporan en su realidad las divisiones sociales, los esquemas de percepción, las clasificaciones culturales o los atributos identificativos del estatus social. Estas construcciones organizadas en torno a representaciones colectivas, dejaban ciertas holguras que los individuos adaptaban a su manera en el marco de las estructuras sociales configuradas.² Ésta es precisamente la clave que permite comprender el significado y la actuación de los supersticiosos, así como de quienes solicitaban sus servicios, ya que no existió una recepción pasiva del discurso anti supersticioso, sino que hubo una redirección, transformación y apropiación del mismo según otros fines. Las respuestas a los mandatos ejercidos desde la cultura dominante manifestaron en el día a día una variada naturaleza, entre ellas: oposición directa, transgresión, negociación o resistencia.

Los distintos modos de resistencia se presentaban en el siglo XVIII como una respuesta personal a las condiciones políticas, religiosas, sociales y culturales que eran compartidas. Estas actuaciones se dieron a modo de estrategia de subsistencia respecto a la dominación en sus distintas formas. La práctica mágica fue considerada como el arma que el grupo de débiles utilizó de forma cotidiana para sobreponerse a los mandatos culturales. Este medio ilícito de satisfacer necesidades personales, intransferibles y sin cobijo social, respondía a una lectura plural del sistema cultural dominante. Estas prácticas de resistencia a los valores y el entorno “construido”, tenían lugar en distintos

¹ BURKE, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Altaya, Barceona, 1996; del mismo, *Formas de Historia Cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2000; del mismo, “De la Historia Cultural a las historias de las culturas” en *Edades: Revistas de Historia*, 4, (1988), pp. 8-22.

² CHARTIER, Roger, *El mundo como representación: Historia Cultural. Entre las prácticas y la representación*, Gedisa, Barcelona, 1992; del mismo, “Cultura popular. Retorno...” pp. 50-53; BOLUFER PERUGA, Mónica, *Mujeres e Ilustración*...pp. 13-16.

escenarios y desde diferentes perspectivas, aunque el resultado era similar: materializar de una forma velada, casi invisible, una réplica u objeción a algún componente de la organización cultural establecida. El mismo hecho de acudir a la hechicería como medio alternativo a la dominación era un acto de resistencia en sí mismo, sin importar el resultado mágico de los rituales ejercidos.

Recurrir a la práctica mágica fue la expresión máxima de un instinto de supervivencia, que trataba así de soportar la ley, los mandatos religiosos y la educación y valores morales. Para ello se llevó a cabo una adopción personalizada y “propia” de los cauces de sometimiento a los que el cuerpo de débiles se enfrentó, acondicionándolos según sus percepciones. No se produjo, pues, un enfrentamiento directo sino una resistencia espontánea, continuada, que no requería grandes esfuerzos de organización, que apenas dejaba rastro, individualizada en la mayoría de los casos, y sobre todo, puntual. Éste último atributo se entiende en tanto que no existió una disconformidad del individuo en todos los aspectos de su vida. La resistencia se dio de un modo poroso, permeable, de manera que algunos de los aspectos culturales que no eran aceptados tal como se recibían por determinados individuos, sí lo eran por parte de otros. No todas las pautas culturales resultaron conflictivas para todos los miembros del mismo colectivo social, por lo que la resistencia de los débiles a través de la magia se caracterizó por ser en la mayoría de los casos individualizada, puntual y difusa entre el espacio de conciencia común. Este modo de supervivencia se compatibilizaba con la sumisión ante los poderosos, la salvaguarda de las apariencias, e incluso la apelación al discurso oficial. Se conseguía con esta estrategia de disconformidad oculta, ajustar la dominación a los intereses interpersonales, limitando la influencia de las élites y configurando así una interpretación del entorno heredado a través de distintos imaginarios recreados³.

³ SCOTT, James C., *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, New Haven, Yale, 1985; del mismo, “Every forms of peasant resistance” en *Journal of Peasant Studies*, vol. XXII, 13, 2, (1986), pp. 5-35; del mismo, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México, 2000; del mismo, *The art of not being governed. An anarchist history of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale, 2009; CABANA, Ana y CABO Miguel, “James C. Scott y el estudio de los dominados: su aplicación a la historia contemporánea” en *Historia Social*, 77, (2013), pp. 73-93. BURKE, Peter, *Hibridismo cultural*, Akal Universitaria, Madrid, 2010, pp. 125-129; HENRÍQUEZ Y ESPAÑA, Mercedes, “Una aproximación teórica a James C. Scott” en *Cuicuilco*, vol. 11, 31, (2004), pp. 1-20; RAMOS, María Dolores, “Mujeres campesinas en Andalucía: roles oscuros y estrategias de supervivencia” en SEGURA GRAÍÑO, Cristina, y NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (eds.), *Entre la marginación y el desarrollo: mujeres y hombres en la historia. Homenaje a María del Carmen García-Nieto*, Ediciones del Orto, Madrid, pp. 297-310; FERNÁNDEZ PRIETO, Lourenzo, BALBOA LÓPEZ, Xesús, HERVES SAYAR, Henríquez, ARTIGA REGO, María Aurora, FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Ángel, “Resistencia y organización. La conflictividad rural en Galicia desde la crisis del Antiguo régimen al franquismo” en *Noticiario de*

En este marco de disidencias, pareció existir un cierto consenso en la dirección que el discurso mágico debía adoptar en el siglo XVIII. La oficialidad religiosa había legislado y configurado su disertación respecto a la magia lícita e ilícita desde el posicionamiento del papado, la Inquisición y los intelectuales religiosos. Tampoco el poder civil se había quedado atrás en lo que al establecimiento de dictámenes legislativos contra el recurso a lo mágico se refiere. A pesar de todo este engranaje legislativo, así como la represión que en su momento se consideró oportuna, las muestras de superstición siguieron siendo cotidianas en Andalucía. Este continuo uso de lo mágico, tanto por parte de los agentes actores como del pueblo crédulo, fue la materialización de una respuesta cotidiana a un discurso oficial no asumido por la población. La ausencia de correlación entre discurso y práctica, lo legislado y lo practicado, lo atribuido y lo consumado, enfatizó el desacuerdo del individuo con aquello que lo oprimía, como fueron determinados principios de los usos de los espacios, la moral católica, las imposiciones civiles y los valores educativos de dominación masculina, especialmente en las comunidades rurales.

V.1. TRANSGRESIÓN DEL ESPACIO⁴

El espacio fue uno de los principales elementos de interacción entre la práctica mágica y los individuos que tomaban parte en ella. Las hechiceras, lejos de reducir sus actuaciones a la intimidad que le otorgaba su propio hogar (donde podían evitar terceros testigos), hicieron uso de una gran variedad de espacios expuestos a las miradas ajenas para llevar a cabo sus sortilegios, o bien utilizaron elementos que necesariamente habían sido recogidos allí, para luego conjurarlos en la privacidad.

Las hechiceras se movieron en la porosa y sutil frontera entre la norma y la transgresión. Mientras en la Europa del siglo XVIII se consolidaba la separación entre espacios públicos y privados, estas supersticiosas continuaron usando unos y otros en función de sus necesidades y las de sus clientes.⁵ ¿Se han de considerar estas actitudes como una

Historia Agraria. Boletín informativo del seminario de historia agraria, año 7, 13, (1997), pp. 165-191.

⁴ ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocío, "Magia e Inquisición en el siglo XVIII: prácticas y espacios" en *Bulletin of Spanish Studies*. Aceptación de la publicación propuesta para el próximo vol. 90 de la revista, 2015.

⁵ ARIÈS, Philippe y DUBY George (eds.), *Historia de la vida privada*, 5 vols, Taurus, Madrid, 1985-

resistencia al proceso de disciplinamiento iniciado en Trento para la Europa Católica? Si entendemos esa oposición no como una forma organizada sino como actos de supervivencia cotidiana, la respuesta ha de ser afirmativa. Aún más, estas resistencias podrían explicarse por la lentitud en la asunción de los cambios sociales y culturales en el mundo rural. De ese modo podremos entender por qué la iglesia, el cementerio o los cruces de caminos fueron algunos de los espacios públicos utilizados con unas intenciones muy específicas, más allá de las usualmente interiorizadas, aceptadas y practicadas por la sociedad, y al margen de las exigencias sobre los comportamientos ortodoxos en dichos espacios.

V.1.1 *Iglesias y cementerios*

La iglesia no fue exclusivamente un lugar de reunión de feligreses, donde confesar, tratar con el párroco asuntos importantes o acudir a misa. Simbolizaba el principio y el fin de la vida de cada individuo, ya que éste era bautizado y su cuerpo recibía la misa de entierro en ella. Además de estas parroquias también existían, sobre todo en las ciudades, otro tipo de capillas cuyos derechos y privilegios eran más limitados, a lo que podemos añadir los conventos de mendicantes o monasterios conventuales.⁶ La abundancia de estos escenarios manifiesta que la presencia eclesiástica era importante y que el sentimiento religioso estaba ampliamente arraigado. Las hechiceras utilizaron estos lugares de culto en sus quehaceres mágicos por representar al mismo tiempo la existencia de Dios, lo sagrado, y por oposición el mal, lo diabólico. De ahí que pudiese resultarles atractivo realizar *in situ* cualquier tipo de práctica hechiceril.

1987; BOLUFER PERUGA, Mónica, “Lo íntimo, lo doméstico y lo público: representaciones sociales y estilos de vida en la España ilustrada”, en *Studia Historica: Historia Moderna*, 19 (1998), pp. 85-116; MORANT DEUSA, Isabel y BOLUFER PERUGA, Mónica, “Historia de las mujeres e historia de la vida privada: confluencias historiográficas”, en *Studia Historica: Historia Moderna*, 19 (1998), pp. 17-23; MORANT DEUSA, Isabel y BOLUFER PERUGA, Mónica, *Amor, matrimonio y familia...*; CHARTIER Roger, “Prácticas de sociabilidad: salones y espacio público en el siglo XVIII” en *Studia Historica: Historia Moderna*, 19 (1998), pp. 67-83; CHARTIER Roger, “Privado/público: reflexiones historiográficas sobre una dicotomía”, en *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 9 (2002), pp. 63-73; HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, México, 1994 (1981); KANT, Immanuel, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, en KANT, Immanuel, *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1964, pp. 58-67; DEVOTO, Fernando y MADERO, Marta (eds.), *Historia de la vida privada en la Argentina*, 3 vols, Taurus, Buenos Aires, 2002 (1999).

⁶ POUNDS, Norman John G., *La vida cotidiana: historia de la cultura material*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 353-57.

Los testimonios de los acusados y de los declarantes recogidos en las alegaciones fiscales manifiestan los usos plurales y repletos de significado que fueron concedidos a estos espacios en el siglo XVIII, cuando el rigorismo moral eclesiástico fue mucho más celoso y punitivo ante cualquier transgresión, que en centurias anteriores.⁷ El primero de los usos fue lograr objetos y material para las prácticas mágicas en el mismo recinto sagrado. Y el segundo, e igualmente importante, fue su uso como el lugar donde desarrollar una práctica hechiceril. Francisca Barca, vecina de Lucena, acusada por superstición en 1799, protagonizó una de estas apropiaciones del espacio eclesiástico.⁸ Una de las testigos que tuvo en su contra, María Baena, casada con Francisco Ramírez, afirmó que Francisca Barca:

“la persuadió por dos veces para que fuese a comulgar y le llevase la Forma consagrada a aquella otra vieja que se apareciera en la Iglesia Mayor y que había visto la declarante una vez en la Santa Iglesia y otra en el Patio de Palacio. Y en el caso de que tuviese la declarante algún miedo de entregar la Forma a la santa vieja, la diese a la reo que se lo presentara (en el día que lo hiciera quedaba tan en gracia como en el que nació y la hicieron cristiana)”.⁹

La hostia consagrada debía dársele a un ánima en forma de vieja que se aparecía en ocasiones en el interior de la propia iglesia. Tal fue el sacrilegio que le pareció a María Baena que iba a cometer si obedecía a Francisca Barca, que en su testimonio María negó haberlo hecho. Según la testificación de María de Orta en 1746, la hechicera Salvadora Fernández protagonizó en el interior de la iglesia otro ritual más complejo que el anterior. Los servicios de esta vecina de Granada, conocida como ‘la Parreña’, fueron solicitados por Rosa de Majesta, que estaba amancebada con un chalán y con el que pretendía casarse. Rosa le pidió que matase a su propio marido y a la esposa de su amante para así poder volver a contraer matrimonio, ya como viudos. Salvadora, después de darle a la solicitante unos polvos específicos para su marido, le dijo que le adobaría otros para la esposa del chalán. “Esta reo envió a su madre por dichos polvos y la dijo que la aguardaba en la iglesia mayor para que allí, a vista de Rosa, se bautizasen con agua bendita de la misma iglesia.”¹⁰

⁷ Sobre los usos plurales y comprensiones diversas de procedimientos, artefactos culturales, discursos, prácticas y representaciones véase CHARTIER, Roger, “Cultura popular. Retorno...pp. 43-62.

⁸ Sobre las distintas apropiaciones de los espacios culturales véase CERTEAU, Michel de, *La invención de lo cotidiano*, 2 vols, Universidad Iberoamericana, México, 1996 (1980), vol. I, pp. 35-42.

⁹ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 46, fol. 1r.

¹⁰ AHN, Inquisición leg. 3732, exp. 24, fol. 1v.

Le hubiera resultado más fácil elaborar un bebedizo en la privacidad de su casa, sin embargo la hechicera decidió desplazarse hacia un lugar sagrado para manipular la vida o la muerte de una persona. En ese desplazamiento desplegó todo un surtido de acciones complementarias. Entre estas otras diligencias a cumplir estuvo la de acudir a la iglesia con un determinado vestuario (manto y barquina), realizar unos rezos durante todo el camino y rociar una sepultura situada al pie de la propia pila bautismal con los polvos adobados. El uso de este espacio público religioso se había contagiado de un interés privado y pernicioso: provocar la muerte de dos personas. La hechicera utilizó agua bendita, el rezo, la sepultura y el espacio mismo de la iglesia como elementos necesarios del conjuro.

Entre otros casos que también necesitaron materiales que proviniesen de la iglesia, podemos citar el de Ana Muñoz, conocida como “la Rata”. Esta vecina de Teba, encausada por el Santo Oficio de Sevilla en 1776, conocía muy variados lances para conseguir casi todo lo que ella quería. Según declaró Josefa de Campos, para evitar que su hijo fuese ahorcado pidió ayuda a Ana, quien demandó un pedazo de queso, otro de morcilla, tierra de la iglesia donde hubiese estado refugiado su hijo y veinte reales. Otra testigo, Fernanda García, también relató que para curar a su marido acudió a Ana Muñoz, aconsejada por una amiga. Para elaborar su remedio, aquélla le pidió “tres reales, un jarro lleno de agua bendita y tres granadas”.¹¹ A pesar de que la tierra de iglesia se utilizó en no pocas ocasiones, ciertamente el agua bendita fue uno de los elementos más codiciados por estas hechiceras.

Ya hemos visto que la sagrada forma estuvo presente con frecuencia en los rituales mágicos. Muchas fueron las hechiceras que hicieron uso de ella con fines muy diversos. María de Orta, vecina de Granada, encausada por sortilega blasfema en 1734, le dio a su propio sobrino, un soldado fugitivo, “una forma consagrada dentro de una bolsa cosida, encargándole no la abriese”.¹² Llevándola siempre consigo actuaría como talismán para evitar ser apresado. Esta creencia en su valor como amuleto se reafirmó con el testimonio de la declarante Ana Muñoz. En cierta ocasión esta última, junto con su amiga Rosa de Nájera y la propia reo, María de Orta, acudieron a misa, comulgaron sin

¹¹ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 48, fol. 2r.

¹² AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 4r.

confesar y se sacaron la forma consagrada de la boca guardándola en una bolsita y llevándola en el pecho a modo de protección.

Además de considerar el espacio eclesiástico una mina de ingredientes para aplicar en sus prácticas mágicas, María de Orta le otorgó protagonismo absoluto en algunos de sus rituales. Según su testimonio, aderezaron previamente Lucía Escalante y la reo unas monedas, las llevaron a la iglesia y las colocaron debajo del ara consagrada. Una vez dicha la misa debían recogerlas, sumergirlas en la pila del agua bendita al tiempo que recitaban algunas oraciones y, a partir de ese momento, el dinero que tocasen esas monedas conjuradas “se iría a dicho don Andrés y colegiales”¹³. Esta misma declarante afirmó que en otra ocasión la reo la llevó a “las puertas de iglesias que se refieren, rezó en cada una una oración que no se acuerda la declarante”, y después dijo María de Orta que lo siguiente que escucharan era lo que iba a suceder.¹⁴ A poca distancia estaba una mujer con su hijo y le decía “ha de venir, no tardará”, por lo que la sortílega le indicó a Ana Muñoz que el amante de esta última estaba por llegar, como confirmó ella misma que ocurrió más adelante.¹⁵

Otros supersticiosos, hechiceros o no, también utilizaron las iglesias como lugar principal donde tuviesen lugar los hechos mágicos. Sebastiana Fernández, encausada en Jaén en 1746, envió en una ocasión a Julio Sarmiento, un pastor deseoso de encontrar un tesoro, a llevar un borrego con trigo a cuestras hasta la catedral mientras decían la misa mayor. Debía dejarlo todo en la puerta al tiempo de alzar la sagrada forma, todo ello haciéndolo descalzo.¹⁶ Rosa del Castillo, vecina de Cádiz, a quién el tribunal sevillano le abrió sumaria en 1778, recomendó a Cristóbal Vega, testigo de la causa, que para conseguir la suerte en el juego pusiese una piedra imán debajo del ara consagrada y mandase decir nueve misas, tras lo cual ya podría usarla.¹⁷ Por su parte, Tomasa Bueno, conocida como “la Chicharrona”, vecina de Lucena y encausada en 1799, gustó de sugerir en varias ocasiones una suerte que se debía realizar en la iglesia igualmente. Una de sus deladoras, Josefa Ruiz, refirió que, estando enfermo su marido, la reo le dio una untura que debía ponerse en las partes pudendas, y además de ello le dio un listón

¹³ *Ibidem*, fol. 4v.

¹⁴ *Ibidem*, fol. 5r.

¹⁵ *Ibidem*, fol. 5r.

¹⁶ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 5, fol. 2r.

¹⁷ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 127, fol. 3 r.

encarnado “con el que había de ir a misa el enfermo teniéndolo en la mano durante toda ella, y al alzar la hostia lo había de dejar caer en el suelo”.¹⁸ El mismo ritual le indicó a otro de los testigos de la causa, Francisco de Manto, sólo que en esta ocasión era con una cinta llena de nudos.¹⁹ Todos estos casos ponen de manifiesto una apropiación del significado de la iglesia. Este espacio público que era definido y comprendido por los miembros de una sociedad de una manera impuesta por las autoridades católicas, eclesiásticas o institucionales, fue utilizado por una minoría como un lugar que mantenía en contacto la vida y la muerte, lo sagrado y lo profano, lo material y lo espiritual y, aun más importante, lo natural y lo sobrenatural.

El cementerio fue otro de los espacios públicos y de carácter religioso utilizado por las hechiceras con una finalidad no acorde a la ortodoxia dominante. Las supersticiosas se apropiaron de su valor de tránsito entre la vida y la muerte, concediéndole otros usos mágicos. El principal fue conseguir ingredientes para conjuros, tales como tierra, huesos de difuntos, sogas de ahorcados, etc. Una segunda finalidad fue constituirse como escenario de las suertes, para desarrollarlas allí parcial o totalmente. María de Orta, sortílega a la que ya hemos hecho referencia, gustó de realizar un ritual al completo en el cementerio. En cierta ocasión tuvo contacto con la joven Ana Muñoz, que quería aprender todo sobre el arte que ella profesaba. Ante tal petición, le dijo la acusada que:

“había de ir un viernes a las doce de la noche a un cementerio y decir en voz alta algo tres veces “no hay quien me favorezca”. Que a la tercera oiría pasos y vería un búho muy alto, que la diría “qué me quieres”; que la reo entonces debía responder “que me enseñes el arte de la hechicería”. Y el búho haría lo que debería hacer, y que ésta era el ánima más sola”.²⁰

Más adelante, en su testificación confesó que yendo al cementerio y recitando las palabras que le había encomendado, sintió pasos y notó venir un bulto hacia ella. El temor fue tan grande que cayó desmayada en brazos de otro de los acompañantes, un tal don Andrés.²¹ Ésta no fue la única en utilizar el cementerio como escenario. También lo hizo, entre otras, Catalina “la Santa”, vecina de Arcos de la Frontera, encausada en 1759 por el tribunal de Sevilla. En una ocasión acudió a ella Nicolasa de Vera para pedirle que hiciese regresar a su hija, que se había escapado por no querer casarse con quien su

¹⁸ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 45, fol. 1r.

¹⁹ *Ibidem*, fol. 3r.

²⁰ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 5r.

²¹ *Ibidem*.

marido y ella habían dispuesto. En este caso, el cementerio era un paso previo indispensable para poder ejecutar el conjuro del lebrillo, uno de los más referidos entre las supersticiosas de Andalucía en el siglo XVIII, elegido por Catalina para traer de vuelta a la hija de Nicolasa. Sin embargo, la tónica general del conjuro parecía no ser suficiente para culminar el efecto deseado.

Como elemento potenciador, Catalina decidió encargarle un succulento ingrediente, tierra de cementerio, y una moneda que previamente hubiese estado en dicho sagrado lugar: “y que esta moneda la pasase por encima de una sepultura y que hiciese una raya y que la tierra que sacase pegada la liara con la misma moneda y en un papel se la llevase a su casa”.²² Esta elección, nada aleatoria, hace pensar que esta tierra tuvo un valor añadido, quizá para facilitar el ponerse en contacto con el más allá o recibir favores de las ánimas y los diablos. Nunca confesó la finalidad concreta del uso de estos ingredientes tan estrechamente relacionados con el mundo religioso. No obstante, parece determinante que para conjuros de un poder intenso se requiriesen elementos propios del cristianismo como bien pudieron ser tierra de cementerio, la forma consagrada o el agua bendita.

Otra Catalina, en este caso Catalina Gutiérrez, vecina de Cabra encausada en 1730, protagonizó un ritual en el que mezcló elementos sagrados sacados de la iglesia con otros extraídos del cementerio. Con la intención de curar a doña Juana Bera fue a misa y recibió en comunión la forma consagrada. La guardó en un lienzo en su pecho y volvió a su casa. La dividió en cinco partes, le añadió cinco gramos de incienso y cinco de azufre, “unos polvos de tierra de sepultura y unos polvos del sitio del comulgatorio, con un hueso pequeño de muerto”. Finalmente, culminó el conjuro con el rezo de la oración de la hostia consagrada.²³

Al igual que Catalina Gutiérrez, el presbítero José Hinojosa, procesado en 1733 por sacar tesoros en Sevilla, mezcló en sus rituales elementos custodiados por la iglesia con los propios de un cementerio. Con gran interés por descubrir un tesoro, acompañado de otros cómplices, confesó que lo buscó “llevando unas varillas de higuera y avellano, sal, hueso de difunto para medir el sitio donde se había de cavar, y una vela bendita que dio

²² AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 112, fol. 1v.

²³ AHN, Inquisición, leg. 3731, exp. 4, fol. 3v

este reo”.²⁴ No fue extraño encontrar en un mismo lance agua bendita y hueso de una persona muerta. Ambos elementos aderezaban adecuadamente el componente principal del conjuro, en este caso las varillas; en otro caso pudo ser una camisa o unos polvos. De hecho, el uso de los huesos en las prácticas mágicas fue bastante frecuente. Otros casos que lo ilustran fueron el de Tomasa Bueno y el de Rosa del Castillo. Esta última, en una ocasión cuando le llegó una caja que esperaba recibir con una llave, encontró en su interior restos de una toalla hecha trozos, gusanos, tierra, una calavera y huesos de difunto. Rápidamente la hizo devolver a su dueño, Pepe. Según refirió en su testimonio una tía de este Pepe días después, éste había usado la toalla para llevarse del cementerio tierra y huesos para conseguir fortuna. No obstante, la propia Rosa también utilizó el dedo de un muerto compuesto para atraer la suerte en el juego.²⁵

Descubrir tesoros o ganar las partidas de cartas o de dados no fueron los únicos fines con que las hechiceras robaron dichos huesos, como bien lo muestra el caso de Ana Biruela, vecina de Montoro y procesada en 1760. Ésta fue testificada por dos hermanos, Antonio y Bartolomé Poblete, de utilizar un hueso de difunto para procurarse alivio, ya que se encontraba indispueta. Según Antonio “había enviado [a alguien] a la Villa del Río por un hueso de difunto para ponérselo en los pulsos”, y su hermano Bartolomé afirmó que “vieron a la reo empuñar el hueso de difunto y que dijo la reo que haría con él un medicamento para los dolores que padecía en todo el cuerpo.”²⁶

V.1.2 *Las tabernas, las calles y los caminos*

Hubo también otros espacios públicos como la taberna o el comercio con unos usos que no fueron los que estaban definidos socialmente. En tiempos de ocio o bien en los momentos de la alimentación, la comunidad entablaba relación y algunos que otros desenfrenos.²⁷ La taberna y los comercios se convirtieron en escenarios para la estafa del vino o la carne, en particular, u otro tipo de engaños, en general. Tampoco podemos olvidar que se constituyeron como espacios cotidianos donde se producían encuentros

²⁴ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 173, fol. 1r.

²⁵ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 127, ff. 2v y 3r.

²⁶ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 56, fol. 2r.

²⁷ IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan José (ed.), *Historia y cultura del vino en Andalucía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995, p. 65.

entre los vecinos, en ocasiones violentos.²⁸ Así sucedió con Ana de Molina, a la que se le abrió sumaria en el año 1748 por curandera supersticiosa. Yendo a Alcalá acompañada de Mariana del Olmo en busca de su marido, sospechando que éste estaba amancebado con Catalina Hidalgo, entró a verla y le dio quejas de sus celos. Dicha Catalina respondió que su marido no entraba a su taberna con mal fin y:

“sacó la reo un puñado de rosas, se las dio a la Catalina. Ésta las pasó sobre la mesa en que vendía el vino y, entrando a pocos días a beber en dicha taberna Gabriel Bico, le dijo la Catalina ‘qué buenos vecinos tienen unos en el Castillo, pues aquí vinieron dos, la una que es la reo me trajo unas rosas que partí con el cuchillo y se quebró. Después las eché en la calle y los tres cerdos que tenía las hocicaron y marcaron y murieron’”.²⁹

El escenario de la taberna no sólo fue un posible lugar de resolución de conflictos; también se dieron otros casos relacionados con los juegos de azar. No pocos fueron los hombres que acudieron a hechiceras para ganar en las manos de cartas que tenían lugar allí, y que en muchas ocasiones acababan en riñas entre los participantes. También fue común que acudiesen a estas sortilegas para obtener riquezas y beneficios económicos aunque no fuese a través de los juegos de azar.³⁰ Tal fue el caso de Joseph Antonio Giobe, natural del reino de Nápoles, de treinta y cinco años, encausado por el tribunal de Granada en el año 1749. Al parecer un sargento había llevado a este reo a un bodegón en cierta ocasión, donde lo embriagó y le hizo firmar un papel para la saca de un tesoro.³¹ La taberna, en tanto que espacio de sociabilidad, fue utilizada por este militar para obtener un beneficio mágico-económico de un supuesto supersticioso italiano. Finalmente, otro caso sucedido en un comercio fue el protagonizado por Tomasa Bueno, “la Chicharrona”. Esta rea realizaba todo tipo de suertes, y un testigo, Antonio Quintero, informó al Santo Oficio de una de ellas. Este hombre casado, de cuarenta años, tenía problemas para consumar el acto carnal por lo que acudió a esta hechicera para resolverlo. Tomasa le indicó que llevase a cabo ciertas diligencias previas y para completar su cura le dio unos polvos y le dijo que ‘fuese a una tienda y pidiese un cuarto de azafrán y se lo dejase en el mostrador sin volver la cara atrás, y no atender a nadie que lo llamase’.³²

²⁸ BERNAL SERNA, Luis María, “Los espacios de la violencia: tabernas y fiestas en Vizcaya (1560 – 1808)”, en *Vasconia: Cuadernos de Historia-Geografía*, 33 (2003), pp. 409-424.

²⁹ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 8, fol. 2r.

³⁰ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 127, fol. 3r.

³¹ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 119, fol. 1r.

³² AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 45, fol. 4v.

La propia vía pública, caminos o cruces fueron otros espacios donde se llevaron a cabo prácticas mágicas. Dado el escaso desarrollo de los medios de comunicación, para desplazarse era necesario realizar largos viajes a menudo compartidos con otras personas.³³ Precisamente en los que se realizaban entre villas se dieron numerosas estafas o mediaciones mágicas. Ejemplo de ello es la causa abierta a Salvadora Fernández, “la Parreña”, citada anteriormente. El primero de los cuatro testigos que contestaron formalmente en su contra fue Gregorio Fernández, de cuarenta y tres años, el cual se dirigía a Granada porque tenía pendiente un pleito por una hacienda en propiedad. Éste se encontró en el camino a tres gitanos y tres gitanas, con quienes se incorporó. En el transcurso del camino le pidieron dos reales a cambio de hablarle de su pleito, ofreciéndoselo a modo de buenaventura.³⁴

Catalina “la Santa” también utilizó la vía pública, en este caso la calle, como espacio en potencia donde conseguir clientela. Una de las testigos, María Ledesma, afirmó que “estando con su suegra a la puerta de su casa, pasó esta reo y le dijo que estarían muy tristes considerando que su padre estaba preso en Sevilla”.³⁵ Ellas contestaron que cómo era posible que lo supiese, y la reo respondió que se lo haría saber estando a solas con una de ellas y que para ello trajesen unas candelillas, dos pliegos de papel, un lebrillo de agua y un poco de levadura.

Además de este uso de las calles y vías públicas como lugar propicio para establecer nuevos contactos y atraer a clientela, también existió otro tipo de manifestaciones mágicas que se dieron en los caminos, no de una manera casual sino entendiendo dicho escenario como el lugar idóneo donde desarrollar un determinado ritual o conjuro.³⁶ Tomás Camacho, un gitano acusado en 1751 por el inquisidor fiscal de Sevilla por supersticiones, en primera audiencia ordinaria contó todo tipo de pericias para tratar de explicar la posesión del dinero que había obtenido con sus artimañas estafadoras. Entre sus confesiones mencionó “que tenía un libro de diferentes oraciones y cuando quería conseguir algo se ponía entre 4 caminos y leyendo una, se le aparecía el demonio,

³³ MADRAZO MADRAZO, Santos, “La trascendencia de las rutas de transporte en la España moderna”, en VACA LORENZO, Ángel (ed.), *La formación del espacio histórico: transportes y comunicaciones. Duodécimas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea*, Acta Salmanticensia, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001, p.169.

³⁴ AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 24, fol. 1r.

³⁵ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 112, fol. 2r.

³⁶ GARCÍA SOORMALLY, Mina, *Magia, hechicería y brujería...* p. 138.

aunque no sucedía siempre.”³⁷ El cruce de caminos aglutinaba todo un peculiar significado simbólico para la práctica mágica, quizás relacionado con la cruz cristiana, ya que la elección de la oración no parecía ser tan relevante.³⁸

Similar fue el caso de Pedro Felipe Joseph Bravo, encausado por el tribunal de Granada en 1748. Volviendo Pedro Felipe al tercer día con unos compañeros a una sala donde habían realizado previamente un ritual, pusieron sobre la mesa un mantel nuevo, hojas de laurel, una bula, un plato con cuatro torrijas en nombre de los cuatro cómplices que asistían, otro plato con trece nueces y otro con cinco papelillos de higo. A continuación el reo colocó un peso sobre la bula con un papel que contenía el pacto común firmado por dos de ellos, y recogido todo en un cesto:

“salieron los dos huyendo de las puertas de Iglesia, diciendo por los caminos donde había cruceros la oración que se dijo al principio.”³⁹ Que llegados al sitio citado tiró este reo el peso gordo con mucha violencia hacia el poniente, y habiendo caminado solo este reo a la cruz de los carniceros, quemó allí dicho cesto”.⁴⁰

No sólo a los cruces de caminos se les otorgaron propiedades mágicas, también a las calles, como bien puso de manifiesto el perejil que derramó Antonio Quintero, citado anteriormente, en la calle. Este lance lo llevó a cabo con anterioridad al que tuvo lugar en el comercio. A cambio de cien reales, Tomasa Bueno le indicó que debía comprar un manojo de perejil y “arrebozado en su calle lo fuera picando con tijeras por la calle dejándolo caer”.⁴¹

V.1.3 *La cárcel*

Otro espacio, compartido aunque cerrado, donde también se practicaron conjuros hechiceros fue la cárcel. La dilatación de las causas abiertas permitió que los protagonistas de estas acusaciones se reuniesen bajo el mismo techo con viejos conocidos del arte. También se dio el caso de que estos imputados continuaron con sus “artes”, estuviesen inculcados por ello o no. En la cárcel de Sevilla en 1756, Cristobalina Herrero, viuda de treinta años, recibió testificación en su contra por parte de varias de sus compañeras de reclusión. La documentación no recoge cuál fue la causa

³⁷ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp.198, fol. 2r.

³⁸ MARIÑO FERRO, Xosé Ramón, *Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal*, Xerais de Galicia, Vigo, 1984, pp. 165-166.

³⁹ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 198, fol. 1r.

⁴⁰ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 143, fol. 2r.

⁴¹ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 45, fol. 4v.

que le hizo acabar en prisión, pero sus compañeras la acusaron por las hechicerías que practicaba mientras estuvo en ella. El primer testigo fue María Serrano. Ella había observado que, cuando se encontraba a solas, Cristobalina cogía un mazo de cartas y las barajaba, siempre entre las doce y la una del día y de la noche. Después las partía en montones y los golpeaba al tiempo que decía ciertas palabras. Una de las presas que también se hizo consciente de tales hechos, Juana Piñero, deseosa de encontrar a una hechicera que la ayudase no sólo a “ablandar” el corazón de su hijo, sino también a que tratase de sacarla de la cárcel, solicitó sus servicios. Fue a partir de entonces cuando ambas, Cristobalina y la Piñero, mostrándose cómplices en todo momento, comenzaron a realizar diversas suertes amenazando al resto de compañeras para que no contasen nada. Incluso Cristobalina fue la causante del mal estado de salud de algunas mujeres, según sus propios testimonios:

“que después habían llevado a la cárcel a una moza llamada María Lorenza y observando ésta que la reo estaba de la suerte de la baraja y que desde las doce a las una de la noche se ponía a la ventana diciendo diversas palabras y llamando al demonio, se lo comunicó esto a la declarante con mucho secreto porque la reo no lo entendiese. Y en la misma preguntó esta reo a la Lorenza que qué le había dicho a la declarante y respondiéndola que nada, dijo: ‘mira si no fueras cristiana te dejaba ahí muerta’, y al mismo tiempo le dio un golpe en el cerebro, no tan recio que de él le pudiera resultar daño alguno, pero inmediatamente se le hinchó la cabeza quitándosela el sentido. Y la declarante la acudió con agua bendita que a previsión tenía por miedo de esta reo, y habiéndosela echado en la cabeza, al cuarto de hora volvió en sí, pero se mantuvo lastimada de la cabeza hasta que la sacaron de la cárcel por este motivo (...). Que otra noche oyó la declarante a esta reo hablando con otra presa llamada Rosa, que le decía que compondría bien a la declarante si lograba poderla cortar un poco de pelo sin que ella lo sintiese, con lo que asustó mucho a la declarante”.⁴²

María Serrano, la denunciante, se encontraba amedrentada por Cristobalina Herrero. Incluso relató que, estando bien de salud durante todo el tiempo que estuvo recluida, después de aquellos sucesos empezó a tener importantes problemas con la garganta. Evidentemente, todos estos altercados se atribuyeron a la acción vengativa de Cristobalina. Según otra testigo, Josefa Alcaide, su actividad mágica era mucho más variada que echar unas suertes con la baraja en la ventana. Su capacidad de acción era muy amplia porque “con el conjuro hacía ella cuanto quería, o se vengaba de quien le parecía o hacía que la quisiesen los que ella gustaba. Y que hacía ir a un compadre suyo a su casa dejándose a su mujer en la cama, y lloviendo no se mojaba.”⁴³

⁴² AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 146, ff. 1v y 2r.

⁴³ *Ibidem*, fol. 1r.

La circunstancia de hallarse en la cárcel pareció no impedirle a esta poderosa hechicera continuar con sus sortilegios. La reo decía echar las suertes continuamente para saber de su novio, y Josefa Alcaide tenía interés en que hiciese un conjuro para “quitar a su marido la entrada en casa de cierta mujer” mientras ella estaba encerrada. Casi todas las mujeres que allí se encontraban le solicitaron algún favor. A su vez, esta reo componía casi cualquier cosa como prendas de personas del exterior, huevos o sal, e incluso usaba lebrillos o su propia baraja para hacer adivinaciones. Pero sólo una mujer de todas las que compartieron presidio con la acusada obtuvo la confianza de la reo. Ésta fue Juana Piñero, a quien Cristobalina enseñó algunas suertes, convirtiéndose en su principal cómplice y compañera.

Un caso especialmente singular que manifiesta igualmente la continuación de las prácticas mágicas en estos lugares de reclusión, fue el del carmelita descalzo Salvador Ortíz, alias Luís de Rojas y Guzmán. Fue acusado de sacar tesoros con engaños y supersticiones en el tribunal de Sevilla en 1738. Había estado previamente en varios presidios africanos bajo dominio español por reincidir una y otra vez en el mismo delito.⁴⁴ Su capacidad para seguir estafando desde la cárcel fue tan eficaz que “no se permitiría a este reo tintero, papel ni plumas. Era tal su habilidad que con los instrumentos de pintar en que era diestro no cesaba de dispararse cartas solicitando engañar para el logro de sus estafas, con el cebo de descubridor de tesoros”.⁴⁵ Para ello firmaba cada carta con un apellido diferente, y de ahí que se le conociese también por don Julio de Rojas y Guzmán, don Lucas de Lopalada y Zenón, don Julio González de Aranda o don Arturo de Flores y Guzmán.

Caso análogo lo encontramos en la acusación de don Joseph Antonio Giobe, natural del reino de Nápoles. A este reo se le formó sumaria junto a la de su cómplice, don Francisco Damato, y fue encarcelado primeramente en Zaragoza.⁴⁶ También estuvo en Santiago y otras ciudades. Finalmente, siendo encausado en Granada, añadió a lo que ya tenía expuesto que, junto con su compañero Damato, hizo un círculo en el suelo de la cárcel con un clavo y se pusieron de pie en su interior con un rosario en la mano. Su

⁴⁴ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 186, fol. 1r.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 119, fol. 1r.

compañero dijo unas palabras en alto y las repetían después de rezar cada misterio del rosario.⁴⁷

También quedó testimonio de los lances mágicos realizados por María de Orta en la cárcel. Estando allí se puso en contacto con otras mujeres que también eran hechiceras como Teresa Jiménez, que le contó que había aprendido la oración de San Lázaro de Salvadora H. y que “la practicó esta reo por mera curiosidad”.⁴⁸ También relató el caso de María del Rey, que se hallaba muy afligida en la cárcel y le pidió ayuda a María de Orta. Preguntándole “si sabía algo para su alivio, ésta en respuesta una o dos veces le dijo la oración con dos te veo con tres te ato”, y le llevó a cabo la suerte del candil, encendido y colgado por el dedo corazón de la mano izquierda.⁴⁹ Fue por tanto bastante común que en las cárceles se practicasen todo tipo de conjuros. Además de centros de reclusión, las prisiones eran lugares donde se realizaban continuas transgresiones, en muchos casos como respuesta imprescindible a necesidades cotidianas.

V.1.4 *La casa*

La casa, entendida generalmente como asilo familiar donde se daban regularmente hábitos de descanso, ocio, alimentación o relaciones familiares, también fue expuesta a usos poco convencionales, los mágicos. Se observa así, una vez más, la indiferencia de las sortilegas a las atribuciones que poseía cada espacio. La mayoría de los rituales de curación y adivinación se realizaron en su interior, quizás para mantener alejado el ojo ajeno y no tanto por una conciencia clara de la privacidad. A estas reuniones acudían las personas más allegadas, ya fuesen familiares o vecinos. En no pocas ocasiones se realizaron lances supersticiosos sin el conocimiento del padre de familia o de algunos miembros familiares. Y lo que es más importante, también se utilizaron las viviendas de las víctimas de los conjuros sin que éstos fuesen conscientes de ello. La casa de la persona que iba a recibir los daños o beneficios era el símbolo material de dicho sujeto.⁵⁰ Éste fue precisamente el uso que muchas hechiceras realizaron de las viviendas ajenas: espacio simbólico transmisor de los efectos mágicos. En 1745 Francisca

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 3v.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Según la “ley de contacto” de Frazer, la acción a la que se someta un elemento perteneciente a cierta persona, será la misma que reciba en su propio cuerpo o espíritu dicho individuo. FRAZER, James G., *La rama dorada*...

Gabriela de la Mata, gitana y vecina de Córdoba, fue delatada como supersticiosa por Catalina Pérez de Jesús:

“dijo contra esta reo que, habiéndose lamentado Catalina, mujer de Agustín de Aguilera, de que un abogado, que las defendía en un pleito se había retirado y cesado en su defensa, les dijo la testigo que para que dicho abogado volviera a la defensa, fuesen a estar con esta reo que ésta tenía habilidad y les daría un agua para dicho efecto (...). Les dio dicha agua, y que habiendo ido a la casa de dicho abogado y regado su puerta con dicha agua, aunque al principio las recibió con aspereza, después se puso muy benigno y consiguieron cuanto deseaban”.⁵¹

Ana Leal, la segunda testigo que declaró en su contra, también mencionó en su discurso un conjuro similar relacionado con la puerta de la casa del hombre del que quería atraer su amistad:

“y diciéndole ésta [que] quería atraer a su amistad a un sujeto, le respondió esta reo que lo comprendía, y que para ello le diera dos pesos para unos polvos, los que le dio la testigo. Y esta reo después le entregó dichos polvos que eran en cantidad, como de dos cuartos de tabaco. Y dijo a la testigo que fuese a la casa del tal sujeto y los echase en la puerta de su sala, que luego que los pisase aunque fuera un león se vendría como una oveja a la testigo, y haría de él cuanto quisiese. Que para este fin iban en dichos polvos los diablos”.⁵²

Josefa Gallegos y su madre Catalina Barroso acudieron a Ana Muñoz para sanar una enfermedad que padecía Josefa. La acusada, tras realizar una lectura mágica en un lebrillo con agua, manifestó que Josefa estaba hechizada y que las curaciones que no fuesen de naturaleza mágica no serían eficaces. También afirmó que no sólo Josefa sufriría esa enfermedad, y que por tanto era preciso tomar los medios necesarios.

“y con agua que trajo y una mata de romero roció toda la casa y a todos los de la familia. Y le dijo que Lorenzo Moriel que entraba en ella, estaba amenazado de lo mismo y había de quedar baldado sin poder hacer un viaje que pensaba. Y así que le dijese le diera 30 reales y le daría remedio. Y con efecto se los dio”.⁵³

La propia Salvadora Fernández, con el fin de provocar la muerte del marido de Rosa Majesta y de la esposa del que era su amante, afirmó “que para matar a la otra, ella misma, la reo, adobaría otros polvos, buscaría ocasión de echarlos en la puerta para que pisándolos le viniesen los cursos y muriese”.⁵⁴ Hay registrados otros muchos casos donde las viviendas de las víctimas fueron objeto de lances supersticiosos, operando

⁵¹ AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 11, fol. 1r.

⁵² *Ibidem*, ff. 1r-v.

⁵³ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 48, fol. 1v.

⁵⁴ AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 24, fol. 1v.

como elementos identificativos del individuo sobre el que recaería la acción. La casa era el espacio central y más importante en las actividades hechiceriles que hallamos en el mundo rural, mucho antes que triunfase la privacidad y la comodidad en las casas burguesas del siglo XVIII.⁵⁵ El espacio en el que se vivía era tan identificativo de un individuo como su camisa o un mechón de pelo, y así podía ser utilizado en los conjuros.

V.1.5 *Rechazo público, aceptación privada*

La obligación cristiana de la delación del pecador junto con la persecución inquisitorial de quienes practicasen rituales supersticiosos, provocó una difícil posición para las hechiceras. No podemos olvidar que aunque durante los siglos XVI y XVII no quedó bien definido el límite que diferenciaba la magia natural — como reflejo de la naturaleza divina — de la magia diabólica, durante la segunda mitad del siglo XVII la tratadística tendió a abandonar cualquier sentido lícito de un acto sobrenatural. Este tipo de acciones se comenzó a considerar herético en tanto que todo aquello que fuese sobrenatural (y no se considerase un milagro) requería inevitablemente la ayuda del demonio.⁵⁶ Ante la necesidad de pacto, el individuo ya estaba incurriendo en un delito *in fide* contradiciendo los fundamentos del cristianismo, aunque fuese simplemente para echar las cartas.⁵⁷ Estas razones de oposición al dogma, junto con la represión que desde el cuerpo eclesiástico se ejercía sobre toda actividad supersticiosa, derivó en un doble fenómeno social: el autoaislamiento y el rechazo público. Estas expertas en el arte necesitaban mantener una reputación de “buena hechicera” para que sus servicios fuesen solicitados. Sin embargo, al mismo tiempo, debían moverse con cautela y discreción, sin levantar sospechas ni encender iras entre la población. La fama de “pública hechicera” debía simultanearse con el autoaislamiento que ellas mismas se proviniesen. Estas supersticiosas solían ser mujeres que, lejos de estar perfectamente insertadas socialmente, escondían parte de su pasado, tenían a menudo una vida itinerante y no siempre compartían sus experiencias vitales con sus vecinas.⁵⁸ Muchos

⁵⁵ FRANCO RUBIO, Gloria Ángeles, *La vida cotidiana en tiempos de Carlos III*, Libertarias, Madrid, 2001, p. 87.

⁵⁶ No obstante, no todos los tratados de la época abandonaron esta diferencia entre magia natural y magia diabólica. El padre Hernando Castrillo trató ampliamente la magia natural en su obra *Magia natural o ciencia de la filosofía oculta*, Diego Pérez Estupiñán, Trigueros, 1649.

⁵⁷ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* 3 vols, pp. 575-76.

⁵⁸ SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo...*

son los casos que ponen de manifiesto este juego estratégico que tenía lugar precisamente en las prácticas de sociabilidad.

Josepín Montes Camacho, de treintiún años, trabajador en las minas de azogue de Almadén, fue tratado en 1713 por María la Moya, vecina de Chillón, acusada por hechicera y curandera supersticiosa. Siendo examinado Josepín Montes, se recogió lo siguiente: “hacía cinco años que dos médicos no pudieron curar al declarante unas calenturas que padecía y teniendo noticia de que algunos sanaban por las curas de esta reo, la hizo llamar”.⁵⁹ En otro caso, Julio Coronilla, que testificó contra María Montañés, encausada en Córdoba en 1745, declaró que “llamó a la reo para que le curase (con noticia que tenía de que curaba algunos males)”.⁶⁰ Micaela Meléndez “era conocida en dicha villa de Constantina por ‘la hechicera.’”⁶¹ Similar comentario encontramos en la causa contra María de Orta: “habiendo fama en dicha ciudad [Granada] de que María Matamoros era hechicera”.⁶² Pedro Fernández, testigo contra Tomasa Bueno “oyó decir a varios en Lucena que esta reo hacía esas curaciones”.⁶³

La fama fue algo que les preocupó de tal manera a estas marginadas, que buscaban los medios para incrementarla o, en su defecto, generarla. Éste fue el caso de Tomasa Bueno. Antonio López, un labrador de cincuenta y tres años que testificó en su contra, quince días después de su declaración inicial añadió que, concluida una curación inicial que ésta le hizo en casa de Victoria Mallano, “le dijo la reo que ella era hechicera y podía curar como lo había ejecutado con otros hombres que estaban ligados, como lo hizo con Pedro Fernández”.⁶⁴

Así lo demuestra también otro fragmento de la alegación fiscal contra María la Moya, anteriormente citada: “que en el camino le dijo [que] había curado esta reo a un sacerdote en la villa de Almadén, estando desahuciado de los médicos. Que entró la reo

⁵⁹ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 3, fol. 1r.

⁶⁰ *Ibidem*, exp. 9, fol. 2r.

⁶¹ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 141, fol. 1r.

⁶² AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 1r.

⁶³ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 45, fol. 6r. Con las curaciones hace referencia a las de ligadura, que solían solicitarlas los hombres. Éstos, mediante ciertas prácticas supersticiosas, podían quedar incapacitados en el trato carnal con una mujer, lo que les impedía en muchas ocasiones consumir un matrimonio o tener descendencia. Para restituir su naturaleza viril debían acudir a una hechicera con capacidad de desligarles.

⁶⁴ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 45, fol. 5v.

en el lugar con mucho cuidado porque no la vieses”.⁶⁵ Éste fue el testimonio de Juan López Gutierrez, criado del presbítero don Martín López Merino, que en 1716 se encontraba muy enfermo. Este criado fue enviado a la Villa de Gargantiel para traer a esta misma reo, María la Moya, a fin de que curase al presbítero. Parece que esta hechicera cometió la imprudencia de comentar en el camino de ida sus éxitos mágicos con otros sacerdotes, ya que su presencia estaba siendo ocultada, por el interés del presbítero, que aceptaba con esta hechicera el uso de métodos poco ortodoxos para salvar su vida. Por su parte, en la causa abierta en Córdoba en 1748 contra Ana de Molina se puede apreciar cómo esta hechicera trató de evitar que los vecinos supiesen que Juan Francisco Torres estaba en su casa. Mucho menos deseaba que pudiesen escuchar sus conversaciones con él:

“quedó encerrado con los dos, entró en la cocina, le dijeron hablase bajo porque no le sintiesen las vecinas [...], sacó la reo un pero, se lo dio para que se lo comiese, y como no tenía ganas le encargó no se lo diese a otro, sino que lo guardase y no dijese en su casa que había estado en la de la reo”.⁶⁶

Juana Valdés, una declarante de veintinueve años a la que se le tomó testimonio, expuso que un día Tomasa Bueno entró en su casa y, al enterarse de que estaba triste porque su marido la maltrataba, le ofreció unos polvos para acabar con dicho comportamiento. Como Juana se escandalizó de la oferta de la hechicera por considerarlo opuesto a la religión, la reo le aseguró que ella también era cristiana y que lo que obraba siempre era por virtud divina. Insistiendo en la misma causa, Tomasa le dijo que ella misma echaría los polvos en la puerta de la casa “encargándola eficazmente que no confesase nada de lo ocurrido pues no era pecado”.⁶⁷

Esta necesidad de cautela derivaba en una constante inquietud de las hechiceras de ser acusadas ante el Santo Oficio, por lo que la autoexclusión social se convertía en una táctica de supervivencia. El secretismo o el engaño eran sus principales artilugios de acción. No obstante, aun con la vida discreta (sociabilidades elegidas) que trataba de llevar Ana de Molina, mantenía cierta reputación como hechicera. Esto es posible gracias a que algunas personas a las que había curado o a quienes les había confesado sus habilidades mágicas en un momento de privacidad lo daban a conocer a terceras personas. Así lo dio a entender el testimonio de uno de los delatores que dijo: “que,

⁶⁵ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 3, fol. 2r.

⁶⁶ *Ibidem*, exp. 8, fol. 1r.

⁶⁷ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 45, fol. 3v.

habiendo oído el declarante que curaba los males de ojos, la hizo llamar, y aunque la instó que le curase, nada respondió, antes sí, dijo por señas a la que estaba presente que no tenía remedio, que quedaría ciego”.⁶⁸ Otro ejemplo lo encontramos en María Ramírez, “la Coja”, vecina de Niebla, encausada en Sevilla en 1750. Doña Catalina de la Estrella afirmó que, estando enfermo su marido, su sobrina María de Contreras le aseguró que era producto de hechizos “y que sabía quién se los podía curar”.⁶⁹ En su testimonio, María de Contreras dijo que, sabiendo que su tío estaba enfermo, “fue a verse con una mujer, vecina de Palos, y ésta le dijo que su mal eran hechizos”.⁷⁰

Los casos de personas que consultaban a las hechiceras sin recibir previo consejo, así como las recomendaciones de conocidos y familiares, más allá de que se influyesen o no en la decisión de la persona que las recibía, manifiestan de manera palpable una aprobación secreta de las prácticas supersticiosas como métodos alternativos para resolver las adversidades de la vida diaria. Pero al mismo tiempo, en los momentos de sociabilidad obligada la sociedad despreciaba a la hechicera, considerándola la causante de males en la comunidad y personas de “mala fama”. Existen en las fuentes numerosas referencias a este respecto. Sin ir más lejos, en el mismo expediente de María la Moya se cita que tenía fama de sanar y también podemos leer más adelante que “todos los testigos deponen la mala fama de la reo, y su vida deshonesta”.⁷¹ También Catalina Gutiérrez, acusada de sortilega herética en 1718 en Córdoba, tuvo que convivir con un desdeñado renombre:

“Antonio de León, de veintidós años, dice haber visto y notado a estas mujeres y entre ellas a esta reo, todas reputadas por malas mujeres (...). El comisario cuando remitió esta sumaria al tribunal informó que la opinión y fama de estas mujeres, y entre ellas la reo, era abominable por sus públicos y malos procederes (...) Antonia García, de estado doncella, de 45 años, quien para descargo de su conciencia dijo su mala opinión de esta reo en punto de hechicera”.⁷²

María Álvarez fue testigo en la causa abierta contra Francisca Barca, vecina de Lucena y acusada por el Santo Oficio de Córdoba de superstición y sortilegios en 1799. En su testimonio afirmó que no hizo unas diligencias que le encomendó “por temor de que

⁶⁸ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 8, fol. 1v.

⁶⁹ AHN, Inquisición, leg. 3733, exp. 353, fol. 1r.

⁷⁰ *Ibidem*, fol. 1v.

⁷¹ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 3, fol. 2r.

⁷² *Ibidem*, exp. 4, ff. 1r-v.

perdiese la salud su marido por las malas voces que ha oído de esta reo”.⁷³ Por su parte, el comisario de Villareja dijo acerca de María Ramírez “que es mujer pública de mala opinión”⁷⁴ Tanto el reconocimiento como el rechazo social, al que hemos aludido, nos dejan entrever que estas supersticiosas no sólo eran conscientes de ambas expresiones sociales, sino que debían continuar moviéndose entre lo público y lo privado. La hechicera mientras se aprovechaba del trato que la sociedad le otorgaba (quedando relegada a la marginación y el desprecio en las sociabilidades colectivas), intentaba mantener una vida discreta, al mismo tiempo que se preocupaba de difundir una interesada reputación en el ámbito público.

Los rituales mágicos estuvieron tan vinculados a las necesidades cotidianas y a las creencias populares que, de un modo u otro, siempre acabaron superponiéndose a los obstáculos legales y formales. El carácter simbólico que aportó el escenario elegido para la elaboración y desarrollo de las prácticas mágicas, se constituyó en ocasiones como un elemento imprescindible para los lances supersticiosos. Por esta razón, las hechiceras andaluzas aplicaron un uso relativamente indiferente del espacio, donde lo público y lo privado se confundían, producto de la íntima relación con la apropiación de su significado.

La imposición simbólica de los distintos artefactos culturales quedaba así desligada en el momento en que las hechiceras le imprimían sus propios fundamentos, aportándole una interpretación cultural alternativa. Hay que tener en cuenta que, aunque tras el Concilio de Trento se intentó disciplinar moralmente a la sociedad católica, siempre existió una distancia entre la norma y su aplicación cotidiana. La exigencia institucional, bien procediese del estado o de la Iglesia, nunca llegó a estar capacitada para reprimir de un modo eficaz prácticas fuertemente enraizadas, ni comportamientos particulares. Como consecuencia se pudo apreciar un “uso propio” de las normas morales y significados impuestos.

Fueron cinco los usos particulares que estas hechiceras aplicaron a los espacios que utilizaron para sus lances. El primero de ellos fue el de extracción de materiales o ingredientes para elaborar ungüentos y realizar rituales. Para ello, la iglesia y el

⁷³ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 46, fol. 3v.

⁷⁴ *Ibidem*, fol. 3r.

cementerio fueron unas excepcionales canteras por la carga simbólica (curativa y bendita) que poseían. El segundo fue la captación de clientela en las calles, caminos, tabernas, comercios e incluso la cárcel, que se convirtió en un peculiar escenario mágico. En tercer lugar destacó el uso de los espacios como contexto sin el cual no era posible desarrollar un conjuro. Esta condición estaba otorgando a la *praxis* mágica un significado esencial, distinto al establecido por las instituciones dominantes, que articulaba todo el ritual. Este caso se observó especialmente con la iglesia, el cementerio, los cruces y la casa. La cuarta función atribuida con frecuencia por las hechiceras a esta última, fue su uso como escenario simbólico transmisor de los efectos mágicos. El hogar familiar actuaba como elemento activo en el proceder mágico, transfiriendo los efectos ejercidos sobre el espacio doméstico al individuo.

Finalmente, estas sortílegas intentaron forjarse una fama de buenas hechiceras desde lo más íntimo de las relaciones interpersonales privadas, es decir, haciendo manifiestas sus capacidades mágicas en la privacidad de los momentos y personas elegidas, frente a la obligación de mantener un comportamiento cristiano correcto, ajustado al aparentar en las sociabilidades colectivas. En este largo proceso, los individuos que iban haciéndose conscientes de dichas dotes mágicas, iban dándolas a conocer en este mismo contexto de privacidad a terceras personas, aunque manteniendo un público rechazo. De este modo, estas supersticiosas supieron jugar con el frágil límite entre lo público y privado dándose a conocer para obtener nueva clientela, pero intentando evitar ser delatadas.

V.2 RESISTENCIA AL PODER CIVIL

El concepto tradicional de “jurisdicción” hace referencia a una doble naturaleza: una temporal, que está vinculada con aquellos que detentan el poder civil, y en segundo lugar, espiritual, que se refiere al que sólo puede pertenecer al Papa. Aquellas personas que están en disposición de hacer uso de la primera autoridad, la temporal, es debido a que dicha función le ha sido especialmente asignada. Reyes y príncipes son exclusivamente depositarios del dominio jurisdiccional civil gracias a la concepción teocrática y descendente del poder, que ya imperaba en la Edad Media en la Europa

occidental.⁷⁵ Esta concepción jurisdiccional había estimado como principio con carácter indiscutible, el postulado que recogían las Sagradas Escrituras y que luego los padres de la Iglesia difundieron: los reyes lo eran solo por gracia divina. Este principio estuvo presente en las obras de casi todos los juristas tanto del siglo XVI como del XVII.

El delito mágico fue considerado igualmente con una doble naturaleza. Por un lado manifestaba una innegable ofensa a Dios, así como al primer mandamiento de amarlo a él sobre todas las cosas, y no al demonio. Y en segundo lugar una amenaza a la comunidad de creyentes, que además también eran considerados fieles. Los individuos de la comunidad podían recibir los perjuicios ejercidos desde el poder sobrenatural sobre su propia persona o sus pertenencias, así como las pertenencias públicas y del estado. Por ello, inevitablemente, Iglesia y estado se encontraban de alguna manera involucrados en la necesidad de reprimir la práctica mágica, que además tenía lugar con una frecuencia cotidiana.

V.2.1 MANIPULACIÓN MÁGICA DE LAS ACTUACIONES CIVILES

Las hechiceras, según hemos podido constatar en apartados anteriores, vieron algunas de sus habilidades respaldadas jurídicamente a lo largo de los siglos modernos, especialmente algunos tipos de adivinaciones. Sin embargo, el amplio espectro de actuación que éstas poseían, excedía esos límites expedidos, que además no fueron constantes en el tiempo. La represión se hizo inevitable llegando hasta el siglo XVIII. Sin embargo, en este último siglo moderno, la legislación civil no gustó de detallar en profundidad las medidas que se debían tomar con o contra las personas que se dedicasen a este tipo de actuaciones. Una de sus connotaciones más destacadas fue volcar la mayoría de las competencias en la Inquisición y cumplir sólo con ciertas exigencias.

Según la *Política para Corregidores* de Castillo Bovadilla, en el caso descrito contra los idólatras, adivinos y contra quienes creen en ellos, se afirmó que tanto los vicarios como los obispos procederían contra ellos sin que el juez seglar tuviese competencia “porque

⁷⁵ GARCÍA MARÍN, José María, *La burocracia castellana bajo los Austrias*, Instituto García Oviedo, Sevilla, 1976.

el castigo de este crimen pertenece privadamente a la jurisdicción eclesiástica”⁷⁶. Sin embargo, una vez juzgado el reo del delito que hubiese sido acusado, sería la justicia civil la encargada de llevar a cabo la pena que le correspondiese, como claramente quedó reflejado: “más de ejecutar el castigo de ellos, por remisión y entrega que se hace al brazo seglar”.⁷⁷ Ésta no fue la única situación en la que legítimamente el cuerpo civil podía tener trato con los acusados de realizar prácticas hechiceriles o brujeriles, fuesen de la tipología que fuesen. Según quedó recogido en el texto legislativo:

“bien es verdad que pueden los jueces seglares prender y tener en sus cárceles a los que toparen culpados de este crimen, pero deben dar luego noticia de ello a los inquisidores de su distrito, con la información que hubieron hecho de la culpa para que ellos provean y los lleven a su cárcel.”⁷⁸

Esta capacidad de apresar y mantener en las cárceles reales a los sospechosos fue puesta en valor, como bien lo demuestran muchos documentos. Miguel García Villanueva, encausado en 1717 por saca tesoros, había estado en la cárcel real de Murcia y Alcaudete, antes de pasar a la de Córdoba y ser después juzgado por la Inquisición.⁷⁹ También en la causa contra Micaela, encausada por el tribunal de Sevilla en 1717 por supersticiosa, Meléndez relató Isidro Bonifacio Rodríguez, clérigo de menores, que hacía un año otro clérigo le confesó que había traído desde Constantina a una mujer para curar a doña Ana Barrientos, pero que al llegar la apresaron los ministros de la justicia real.⁸⁰ Como añadido a estas actuaciones auxiliares, sólo cuando no existía sospecha de herejía, el delito era considerado “*mixti fori* y le puede castigar el seglar”.⁸¹ De acuerdo con la aplicación de este principio, el juez que primero detuviese al presunto culpable sería el que incoaría su procedimiento, independientemente de la condición laica o eclesiástica de la situación.⁸²

Tuviesen más o menos competencias en materia mágica, lo cierto es que toda aplicación de directrices, encarcelamientos, penas o condenas dependió de la justicia real, a excepción de las de tipología espiritual, lo que provocó distintas situaciones de

⁷⁶ CASTILLO DE BOVADILLA, Jerónimo, *Política para corregidores...* libro II, cap. XVII, pp. 513-514. Este tema se ha tratado previamente, aunque con ciertos matices, en el apartado “III.1.2 La normativa en España”, pp. 102 y 103.

⁷⁷ *Ibidem*, libro II, cap. XVII, p. 514.

⁷⁸ *Ibidem*, libro II, cap. XVII, p. 514.

⁷⁹ AHN, Inquisición, leg. 3731, exp. 31, ff. 3r. y v. y 7r.

⁸⁰ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 141, fol. 6 v. y 7r.

⁸¹ CASTILLO DE BOVADILLA, Jerónimo, *Política para corregidores...* libro II, cap. XVII, p. 514.

⁸² GARCÍA MARÍN, José María, “Magia e Inquisición: derecho penal...” p. 231.

resistencia a los mandatos o dictámenes reales. La primera forma de resistencia que se ha podido constatar fue la continuación de la realización de prácticas mágicas durante el periodo de presidio. Las cárceles fueron un espacio más, donde se prolongaron este tipo de actuaciones, más allá de que los acusados y acusadas pudieran estar esperando audiencia o recibir sentencia, como hemos visto en apartados anteriores. Una segunda forma de resistencia fue precisamente utilizar los conocimientos mágicos para evitar ser apresado por la justicia real. En tercer lugar, también abundaron los casos en que las propias hechiceras, o bien algún ser querido, estaban encarcelados y se usaron lances supersticiosos con intención de escapar de la cárcel o que los dejaran salir de ella libremente, con consentimiento. Finalmente también hubo otro tipo de resistencias empleadas para manipular el procedimiento judicial, favoreciendo a una u otra parte pleiteante.

De entre todos los señalados, evitar ser apresado, fue quizá uno de los deseos más comunes entre cualquier individuo que fuese consciente de estar cometiendo delito. Las hechiceras recibieron en ocasiones encargos específicos de personas que trataban de dejar de ser perseguidas si habían cometido alguna falta particular, o bien incluso para vivir su día a día con la tranquilidad de que siempre estarían protegidos y defendidos de posibles problemas con la justicia. Los casos que a continuación se exponen, son la muestra más fehaciente de estas indirectas formas de resistencia a la justicia civil. Unas veces quedaron recogidas en las fuentes muy específicamente, otras, tan sólo se expusieron algunos indicios que nos permiten interpretarlo de este modo. Así ocurrió con Isabel de la Paz, que contó en su causa con el testimonio de unos delatores (no se especifica el número) que depusieron que esta supersticiosa sabía cómo lograr “que al pasar por una calle donde había gente no fuese vista, ni el que los presos fuesen vistos de la justicia”.⁸³ Nada expresan, sin embargo, respecto al modo en que lo llevaba a cabo, pero dejaron testimonio expreso de dicha habilidad.

Rosa de Nájera, natural y vecina de Granada y encausada en 1746 por sortílega con pacto con el demonio, también utilizó sus dotes para conseguir este mismo fin. Para esta supersticiosa era tan sencillo como “traer consigo una hostia consagrada, y que ella estaba determinada a traerla”⁸⁴ porque además de librar de la cárcel, también era eficaz

⁸³ AHN, Inquisición, leg. 3734, exp. 239, fol. 1r.

⁸⁴ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 144, fol. 3r.

contra heridas y otros peligros o asuntos graves. En una ocasión, Ana Muñoz, una declarante de la causa contra esta misma reo, muy afligida y temerosa acudió a Rosa, que se encontraba junto con otras hechiceras. Su preocupación residía en que la justicia fuese a prender a su marido por algún asunto que tenía pendiente. Tras ponerle en conocimiento a María de Orta, Ana García, la tía Pepa y la propia reo (por hallarse juntas) cuál era su desasosiego, le respondieron en conjunto que volviese tranquila a su casa y rezase en la puerta un Padre Nuestro, Ave María y tres credos. Una vez finalizado el rezo, debía decir “san Antón, líbrame con tu cordón de moro y de mora, y de la justicia toda, de soplón y de soplona, que me vean correr y no me puedan prender, campanillazo, cordonazo y gente fuera”⁸⁵. La tía Pepa, como añadido trajo en aquel momento los naipes para echar una suerte, y le confirmó que se fuese tranquila a su casa a realizar las diligencias que le habían encomendado, que no tendría problema alguno.

No fue el único caso en que se utilizó el poder mágico para librarse de la justicia civil. Rosa llegó a relatar unos sucesos que tuvieron a María de Orta como protagonista. Según su versión de los hechos, ella vio en la puerta de la casa de María una caja pequeña. La levantó para ver qué guardaba dentro y la propia María le dijo que contenía una forma consagrada para que aquel que la portase se viese libre de la justicia. Posteriormente refirió que habiendo desertado del servicio del ejército Pedro Nájera, hermano de la reo, y teniendo éste que viajar hasta Osuna, estaba temeroso de que lo apresasen. Para evitar tal situación, la Orta “le cosió en la pretina de los calzones dicha forma”⁸⁶ y una vez que regresó de su viaje se la volvió a descoser. La donación de la hostia consagrada como reliquia protectora quedó corroborada con la posterior declaración que se le tomó a Pedro Nájera.⁸⁷

El 30 de octubre de 1748 hizo María de Orta su novena declaración, en este caso voluntaria, en la causa que tenía abierta en su contra. El motivo fue dar a conocer entre otras informaciones que “varias veces se ha visto afligida la confesante por haber oído a varios que la justicia real la quería prender sin que tuviese motivo, y para libertarse de la prisión se hacía invisible”⁸⁸ pronunció la oración del “justo juez”. Por su parte, Ana

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*, fol. 5v.

⁸⁷ *Ibidem*, fol. 6r. También se trata este caso en la causa abierta contra María de Orta en leg. 3725, exp. 18, fol. 5r.

⁸⁸ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 8v.

María de San Jineto fue una hechicera gaditana encausada en 1750 por hechos y oraciones supersticiosas. Utilizó no pocos recursos para luchar contra aquello que la contradecía. Tuvo conocimiento de numerosas oraciones y entre ellas, una estaba especialmente dirigida a librarse de la justicia. Era la oración del “justo juez”, conocida por otras supersticiosas como María de Orta, pero quizá, nunca descrita al completo, o al menos con tanto detalle como resultó en esta causa:

“Yo me encomiendo al justo Juez y a la Madre cuyo hijo es, y a la cruz en que fue puesto, y o la Sábana Santa en que fue envuelto, y al santo sudario en que fue bajado de la cruz, que estos me pueden librar de hombre vivo, mi enemigo, mujer viva, mi enemiga, que no sea yo preso ni herido, ni de mis enemigos visto, ni conocido, ni vencido. Varas tengan, no me prendan ni me tengan, no me agarren, pies tengan, no me alcancen, ojos tengan, no me vean. *Patris domine, patris deus, patris deus*. Entro y consiento en el pacto que esto puede tener habido y por haber”⁸⁹.

Ésta no fue la única oración de la que tenía conocimiento para este fin. También estuvo en posesión de otra (que no se detalla) con la cual se podía obtener éxito en cualquier negocio o pleito judicial, y que debía recitarse al salir a la calle. Si no ser apresado o caer en las garras de la justicia real o civil fue un desasosiego que llevó a muchos individuos a solicitar el favor de las hechiceras, querer salir de la propia cárcel o que no retuvieran por más tiempo a un ser querido no dejó de resultar menos solicitado en el siglo XVIII. Sin ir más lejos, Francisca Barca se lo ofreció a María Jiménez, una muchacha de veintiún años casada con Cecilio García. Según la declaración de la joven, Francisca pasó en el año 1800 por su casa, situada en Lucena. Tuvo trato con ella y ésta le hizo saber que tenía capacidad suficiente para sacar a su marido de la cárcel:

“pues le era muy fácil y capaz para hacerlo, a lo que le respondió la declarante que le parecía imposible por ser su causa grave, juzgando que con empeño podía conseguirlo. Pero replicando la reo que se atrevía a que saliese de la cárcel con gran facilidad, pidió unos zarcillos de oro que tenía la declarante.”⁹⁰

La testigo, sumida en la esperanza, accedió y se los dio. Francisca los introdujo en un plato con agua y en ese mismo instante comenzó a pronunciar una serie de oraciones que reprodujo con mucha algarabía, según testificó María Jiménez. Para culminar el ritual de liberación, la supersticiosa dijo ser necesario llevarse el plato con las alhajas a su casa junto con unas enaguas de bayeta de color rosa, también propiedad de María. Poco tardó en descubrirse la estafa que esta mujer había realizado. Con intención de

⁸⁹ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 202, fol. 2r.

⁹⁰ *Ibidem*, fol. 2v.

estafar o no, la causa de Isabel de la Paz, abierta por el tribunal de Sevilla en 1769, recogió brevemente la situación en que la hechicera quiso sacar de la cárcel a unos parientes suyos que estaban encarcelados. Según el testimonio de 4 declarantes:

“que hallándose presos en la cárcel pública dos parientes de la reo, ésta dijo estuviesen sin cuidado pues ella los libertaría. Que una noche estuvo en continua oración y ella misma aseguró los libertaría de suerte que no los pudiese coger la justicia. Con efecto, sin haber escalado cárcel salieron la misma noche de la oración”⁹¹

El ofrecimiento de la liberación pudo realizarse hacia personas ajenas o a miembros de la propia familia de la hechicera, como este caso de Isabel de la Paz, cuya ratificación de su eficacia sólo vino de la boca de la supersticiosa y no de ningún otro testigo. Por su parte, según se recoge en la causa abierta contra Ana Muñoz, Josefa de Campos, una mujer de sesenta y cinco años, estaba muy acongojada por haber tenido noticia de que ahorcarían a su hijo por una muerte, aunque no quedó especificado ni quién murió ni si su hijo fue el culpable. Esta supersticiosa fue a verla y estando en presencia de su marido, le dijo que si ellos estaban de acuerdo ella podría evitar su ajusticiamiento. Para ello tan sólo requeriría componer un agua donde previamente su marido se hubiese lavado las manos y los pies, y yendo a Granada conseguiría liberarlo. Además también les pidió para componer ese mismo agua “un pedazo de morcilla y tierra de la iglesia donde estuvo refugiado su hijo y 20 reales”⁹². La petición de la tierra de iglesia no le pareció lícita al marido, que se negó en principio a llevar a cabo aquel remedio. Finalmente le dieron todos los “ingredientes” menos la tierra. Posteriormente, aunque no sabemos si en presencia del matrimonio o no, le pidió a la hija de Josefa que le diese unas enaguas. Al día siguiente volvió diciendo que había estado en Granada y había visto a su hijo encarcelado.

En esta ocasión, aunque la hechicera no le pidió dinero a cambio, se había estipulado un pago indirecto en especie (morcilla y enaguas). Otras veces, un favor tan valioso como sacar a un individuo de la cárcel, debía ser pagado con dinero. Esta fue la condición de Salvadora Fernández. Relató la cuarta testigo de su causa que coincidiendo ambas en la cárcel de Corte, la propia Salvadora le ofreció salir de allí a cambio de un pago económico. Según le informó, unido el dinero que ella misma pusiese con el que le

⁹¹ AHN, Inquisición, leg. 3734, exp. 239, fol. 1r.

⁹² AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 48, ff. 1v. y 2r.

diese María de Hoz, la declarante, se lo “enviaría a la gitana llamada Rita para que dispusiese cierta cosa con el fin de salir presto. Que la aseguró era para conmover los corazones de los que las podían sacar de allí”⁹³. Posteriormente, en la confesión que Salvadora realizó de ciertos hechos, confirmó estos sucesos. Dijo que estuvo actuando como cómplice con la otra hechicera para estafar y quedarse con el dinero de María de Hoz. Según su testimonio, le decía que “compraría unos polvos, los echaría en la puerta de la chancillería para que en pisándolos los ministros, se inclinasen a sacarla de la prisión”⁹⁴.

Al igual que Salvadora, estando Cristobalina Herrera en la cárcel, su hermana le dijo que no se preocupase, que ella no atendía a los comentarios que existían sobre que realizaba ciertas brujerías. Que lo que ella⁹⁵ le decía era que “entre las dos hacían ciertas cosas con que se abrirían las puertas de la cárcel”.⁹⁶ Según tenían planeado, con su lance sería suficiente para atraer al padre Zafra, el cura con el que ellas mantenían relación, y que les entregaría las llaves. Tan sólo necesitaba adobarlo (al padre Zafra) con una velita de cera virgen, un poco de aceite y unas palabras que la reo conocía.⁹⁷ Esta misma hechicera, en lugar de decidir escapar de la cárcel sola, se lo ofreció también a otra compañera de prisión. Le dijo “que si quería salir de la prisión con ella enviase un poco de cera virgen”. Posteriormente, tras algunos pasos previos, Cristobalina afirmó ver las puertas de la cárcel en el lebrillo de agua que estaba utilizando en su lance.⁹⁸

La declaración de Francisca Recio aportó muchos más detalles al respecto de esta misma práctica. Según su testimonio, Cristobalina le dijo que ella podría componer la cera para volver locos a los que guardan las puertas y que el diablo movería al padre Zafra a entregarle a ellas las llaves. Para ello, en cinco ocasiones diferentes “hizo la suerte de la sal, daba tres patadas y decía estas palabras: “*de su silla lo levantarás, que ande que ande, que corra que corra, que nadie lo socorra, el perro que ladre, el gallo que cante*” y justo después echaba los naipes con la misma finalidad. Con ello garantizaba su liberación y achacaba la ausencia del párroco a no poder tener las llaves

⁹³ AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 24, fol. 2v.

⁹⁴ *Ibidem*, fol. 3v.

⁹⁵ En el documento aparece ambigua la referencia. No se puede saber exactamente a cuál de las dos hermanas se está refiriendo.

⁹⁶ AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 146, fol. 3r.

⁹⁷ *Ibidem*, fol. 3v.

⁹⁸ *Ibidem*.

en su poder.⁹⁹ Las versiones sobre el modo en que se liberarían variaban sutilmente y los remedios utilizados para lograr escapar también fueron abundantes (suerte de la sal, del lebrillo, adobar con cera virgen etc.) En definitiva, la magia estuvo a disposición de la lucha contra la justicia civil y su mayor exponente fue practicarla dentro de la propia prisión con la exclusiva intención de salir de la misma. Fue una manera de ejercer una doble resistencia: practicando desde dentro la magia y/para burlar el cumplimiento de las órdenes civiles de estar preso.

Finalmente, algunas otras formas de manipular la justicia tuvieron lugar de la mano de las hechiceras. Según Francisco de la Fuente, un hombre deseoso de evitar un pretendido matrimonio, teniendo pleito por ello, estuvo tentado por supersticiosas como Micaela Meléndez. En un periodo de tiempo en que los testigos de su pleito matrimonial se estaban ratificando, Micaela le ofreció a Francisco que “llevara a su casa los autos, que ésta les echaría cosa para que en cualquiera tribunal que se viera, aplicaran la justicia a su favor”. El testigo, considerando que estos ofrecimientos eran embustes, se negó a consentir. Como respuesta, la reo le ofreció darle una reliquia “para que ni la justicia ni otra persona tuviera que hacer con él”¹⁰⁰. En esta ocasión, la *praxis* no estuvo tan enfocada a liberarse de la justicia sino a inducir su dictamen, por lo que se evitaba así asumir alguna imposición desfavorable para el interesado.

Otro caso similar, al que ya hemos hecho referencia pero que también ilustra la resistencia a la justicia civil, fue el sucedido a Catalina Pérez de Jesús, mujer de Agustín de Aguilera. Según dijo el 24 de junio de 1745, se lamentaba “de que un abogado que las defendía en un pleito se había retirado y cesado en su defensa”. Para Francisca Gabriela de la Mata, no resultaba complicado volver a obtener el favor de dicho abogado ya que ella tenía habilidad suficiente para lograrlo. Para ello debía componer un agua que utilizarían ellas mismas para regar la puerta de su casa. Según pareció tras haber aplicado el remedio, el abogado inicialmente “las recibió con aspereza, después se puso muy benigno y consiguieron cuanto deseaban”¹⁰¹. Como se desprende de esta amplia casuística, la práctica de la hechicería fue en sí misma un delito contra el que la justicia real legisló y actuó. Al mismo tiempo, la propia *praxis magicarum* fue utilizada

⁹⁹ *Ibidem* ff. 3v. y 4r.

¹⁰⁰ AHN, Inquisición, leg. 3736 exp. 141, fol. 2v.

¹⁰¹ AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 11, fol. 1r.

para librarse de las consecuencias penales que se ejercían contra ella. En definitiva, por ella se podía acabar en la cárcel entre otras condenas, y gracias a ella se podía obtener la libertad. Por ella se podía ser perseguido y gracias a ella podía evitarse ser apresado. El poder civil podía hostigar a un individuo por incurrir en el delito mágico y al mismo tiempo la propia magia era útil para hacer frente al poder civil.

V.2.2 REINCIDENCIAS E INSISTENCIAS

Los intentos de esquivar los procedimientos judiciales civiles utilizando recursos mágicos adoptaron variadas formas, pero éstas no fueron las únicas manifestaciones de resistencia. Fueron especialmente frecuentes los casos de individuos en los que la justicia civil les había aplicado su pena correspondiente y volvían a delinquir poco tiempo después, ya fuese como reincidentes o como insistentes en la misma práctica. Ambos casos se constituyeron como un modo alternativo de desafiar el valor simbólico que se albergaba en la aplicación penal del castigo: la ejemplaridad. Con la insistencia y reincidencia en el mismo delito por parte de individuos ya juzgados, se materializaba una ruptura de la finalidad principal del castigo: lograr que el pueblo, testigo de la condena aplicada, no cayese en los pecados y faltas cometidas por otros creyentes.

La diferencia entre ambas categorías radicaba en que reincidente sólo podía considerarse a aquel que hubiese caído en el error, hubiese sido juzgado e impuesta una pena y hubiese abjurado de su error. El acto más relevante en el proceso judicial, según la perspectiva inquisitorial, era la retractación del pecado/delito que había cometido. De manera que para que un individuo pudiese considerarse reincidente era absolutamente necesario que hubiese existido arrepentimiento, abjuración del crimen cometido y posteriormente cumplimiento de la pena correspondiente. Como añadido, habría que mencionar que si una persona salía a auto de fe, abjuraba de sus errores y estando encarcelado, bien por ser parte de su condena bien por otros asuntos, escapaba de la cárcel, automáticamente era considerado reincidente o relapso. La causa de dicha adjudicación era que el reo demostraba así su ausencia de arrepentimiento.¹⁰² En el caso de que no hubiese existido una abjuración formal, no podría hablarse como tal de reincidencia. Se llegaron a esclarecer varios subtipos de reincidencia según la naturaleza de la falta cometida, bien fuese leve o clara sospecha de sortilegio herético, o incluso

¹⁰² GARCÍA MARÍN, José María, “Magia e Inquisición: derecho penal... pp. 273-274.

que no existiese sospecha alguna sino certeza de sus actos.¹⁰³ Sólo en el caso de que una persona que hubiese vuelto a cometer la misma falta por la que abjuró, acudiese voluntariamente a la Inquisición a confesar su insistencia, sería valorado su arrepentimiento y no sería considerado reincidente. En los restantes casos, los reincidentes eran entregados al brazo secular para que se le propinara el castigo correspondiente, sin que variase su situación jurídico-penal.¹⁰⁴

Las fuentes trabajadas guardan cierta dificultad para dictaminar si algunas de las hechiceras o hechiceros eran reincidentes, a excepción de aquellos expedientes que lo especificaron. Sin embargo, más allá de que formalmente lo fuesen o sólo insistiesen una y otra vez en la práctica mágica, lo realmente interesante es la capacidad que tuvieron de oponerse al sistema judicial y lo que ello simbolizaba. La insistencia en continuar realizando lances supersticiosos por encargo sí fue muy frecuente, todavía en el siglo XVIII, un siglo en el que los niveles de represión inquisitorial habían disminuido respecto al siglo XVII. La resistencia a corregir los usos que realizaban de sus conocimientos mágicos tras la aplicación de los castigos y condenas, no era más que una resistencia a abandonar sus prácticas, un modo de manifestar la pervivencia de lo mágico por encima de los dictámenes jurisdiccionales.

Numerosos ejemplos pueden dar luz a las variadas situaciones en que los hechiceros se vieron involucrados, que les hicieron acabar siendo nuevamente apresados y juzgados, bien como reincidentes en el delito mágico, bien como meros insistentes. Entre la amplia casuística de la que nos ha quedado constancia, podemos destacar a Francisca Barca, una hechicera muy activa como hemos podido comprobar a lo largo de las páginas anteriores, y que contó con numerosos testigos en su contra. Una de las declarantes afirmó que “habiendo estado presa esta reo en cuatro distintas ocasiones en dicha cárcel, vio y oyó que iban varias personas solicitando que les [de]volviese algunas prendas”.¹⁰⁵ De poco le sirvió a Francisca haber sido encarcelada ni reprendida, ya que volvió a ser encausada por el tribunal cordobés en 1799 por superstición y sortilegios, y contó con 22 delatores que narraron los remedios y suertes en los que había estado recientemente involucrada.

¹⁰³ Esto ya estaba estipulado en el siglo XVII. Véase: TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco, *Epitome delictorum...* pp. 454-457.

¹⁰⁴ GARCÍA MARÍN, José María, “Magia e Inquisición: derecho penal... p. 274.

¹⁰⁵ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 46, fol. 4v.

El tribunal inquisitorial de Sevilla también acumuló testificaciones contra Gertrudis Núñez, residente en Cádiz, por delitos de supersticiones con sospecha de pacto con el demonio. En el informe del inquisidor fiscal se especificó: “acumulada a ella otra que se le había seguido en el mismo tribunal por iguales delitos, y ratificada de ladrona alcahueta, embustera supersticiosa y sospechosa de pacto con el demonio e inductora a que lo tuvieran otras (...)”¹⁰⁶. La primera sumaria se le abrió en 1776 y la segunda en 1777, acumulándose todas las delaciones y juzgándose en tal circunstancia. Éste fue otro caso más en que existieron denuncias al Santo Oficio e incluso se iniciaron los procedimientos administrativos y la hechicera continuó realizando sus prácticas con la misma frecuencia.

Otro tratamiento similar recibió María de Reina. Se le abrió causa en 1769 por hechicerías y examinados los testimonios y los hechos fue votada a prisión.¹⁰⁷ Una vez pasado un tiempo y con motivo de haber llegado nuevas delaciones contra esta reo por los mismos delitos anteriores, “vista en el consejo la sumaria, se resolvió en 8 de octubre de 1774 que esta reo fuese llamada al tribunal donde se le diesen algunas audiencias de cargos y se volviese a ver y votar”.¹⁰⁸ Una vez escuchadas las nuevas declaraciones de dichos y hechos, “volvió el tribunal a votar que esta reo fuera presa en cárceles secretas del Santo Oficio con embargo de bienes, y que se le siguiera su causa hasta definitiva”.¹⁰⁹ Por si esto fuese poco, realmente, esta hechicera, siempre se había mostrado ajena a preocupaciones inquisitoriales. Su propio marido, José Jiménez, la delató en varias ocasiones. Sin ir más lejos, el 7 de noviembre de 1758, con anterioridad a la apertura de la primera sumaria (1769), ya la acusó ante el comisario de Cádiz don Esteban Gómez del Olmo, sobre su frecuente uso de naipes para realizar adivinaciones. En esta ocasión no se realizó diligencia judicial alguna hasta el 27 de diciembre de 1769, fecha en que su marido volvió a presentar acusación, esta vez ante el inquisidor de Sevilla por estar allí avecindado.¹¹⁰ Según todos estos datos, María de Reina no se sintió amenazada por lo que su marido pudiese contar a la Inquisición. Tampoco pareció afectarle que ésta estuviese al corriente de sus quehaceres e investigase el grado de

¹⁰⁶ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 11, fol. 1r.

¹⁰⁷ *Ibidem*, exp. 80.

¹⁰⁸ *Ibidem*, exp. 113, fol. 1r.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*.

herejía que podía existir en sus actos. La maquinaria jurídico-administrativa no parecía suficiente para frenar sus supersticiones.

La causa de Rosa de Nájera también aporta datos muy interesantes. Lucía Escalante, una supersticiosa a la que hicieron declarar en su causa, afirmó que fue a casa de María de Orta unos meses después “de haber salido de la Inquisición”. Más adelante la testigo informó al Santo Oficio de que en cierta ocasión recibió a través de la Orta un encargo de un joven para adobar una peseta y “que la declarante [Lucía Escalante] fue buscada por la Orta como más diestra por haber estado en la Inquisición”.¹¹¹ En este caso no se especificaron más datos al respecto, pero ambos comentarios evidencian que justo después de haber estado tratando con la Inquisición por actuaciones ilícitas, volvió a recaer en el delito mágico, obteniendo incluso entre las hechiceras mayor prestigio y reconocimiento. ¿Fue quizá la resistencia a la condena espiritual inquisitorial y el castigo infringido por el poder civil, un medio de robustecimiento y consolidación de la figura de la hechicera?

Lo cierto es que las medidas represivas no alcanzaron el éxito esperado. Numerosos supersticiosos continuaron con sus prácticas sin cambiar ni siquiera su *modus operandi*. Así ocurrió con Salvador Ortíz. En su causa, el comisario de Ceuta dejó constancia expresa de que “fue re-encargado en dicha prisión por el Santo Oficio por reincidencia en saca tesoros con engaños y supersticiones simples”¹¹². Más adelante se informó de que en Murcia se le había seguido causa por el mismo delito y fue condenado en 1733 con abjuración de *levi*. A pesar de haber sido incautado en varias ocasiones bajo la misma acusación, haber estado preso en las cárceles de Murcia, el Peñón y Melilla, continuó ejercitando sus estafas como descubridor de tesoros hasta que fue encausado nuevamente en 1738.

Por su parte, María de Orta, a la que hemos mencionado en no pocas ocasiones, fue otra de las hechiceras más prolíferas del distrito inquisitorial de Granada. Ella también mantuvo la misma frecuencia en la práctica mágica que Salvador Ortiz. Fue procesada y condenada por ello y en la causa que se le abrió en 1734 advirtió una confesión voluntaria. Según la información contenida en la alegación fiscal:

¹¹¹ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 144, ff. 4r. y 4v.

¹¹² AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 186, fol. 1r.

“hallándose en el Consejo la sumaria anterior, volvió a comparecer la reo ante el mismo comisario y dijo que dejada de la mano de Dios quebrantó el buen propósito que tenía de no volver a los hechizos ni malos consejos de las gitanas. Que engañada del demonio incurrió en los mismos delitos”.¹¹³

A continuación detalló unos hechos que involucraron a la gitana Clara Alverjana “que estuvo presa en la cárcel real al mismo tiempo que la reo”.¹¹⁴ Según confesó, le pidieron una sábana para realizar un lace supersticioso. Esta información, tal cual es presentada, nos permite intuir que ambas fueron reincidentes pero no contamos con información estrictamente válida para confirmarlo. Sin embargo, la conservación de la hoja que acompañaba el envío por carta de la confesión voluntaria al Consejo de la Suprema no deja lugar a dudas al respecto de María de Orta:

“Con carta de 1º de octubre del año próximo pasado, remitimos a V.A. la delación voluntaria que de sí hizo Dª María de Orta, vecina de esta ciudad: y habiendo hecho después otra de reincidencia en iguales hechos supersticiosos, la remitimos a V.A. con ésta en 6 hojas, para que sirviéndose de mandarlas ver, tome V.A. la procedencia que más fuere de su agrado. D^s g^e a V.A. Inquisición de Granada, 12 de febrero de 1732.”¹¹⁵

Probablemente, la realización de esta delación voluntaria fuese una estrategia para evitar una nueva condena, puesto que las fuentes evidencian que su actividad fue no sólo continua sino intensa.¹¹⁶ A ello se le suma el hecho de que la confesión se realizó en 1732, dos años antes de la fecha recogida en la alegación fiscal, por lo que fue bastante tiempo antes de ser nuevamente encausada, intervalo en el que pudo seguir errando. Por otro lado, la cantidad de lances y remedios que Cristobalina Herrero puso en práctica y la actividad mágica que continuó desempeñando dentro de la cárcel (como se ha descrito en el apartado sobre espacios), son muestras suficientes para afirmar que estamos ante una supersticiosa muy activa. Ni si quiera la justicia real pudo evitar con su encarcelamiento que continuase empleando sus conocimientos mágicos cuando quisiese. A ello hay que sumarle un detalle que nos corrobora su insistencia en este delito/pecado. Según se recoge en la alegación fiscal enviada al Consejo, Cristobalina era viuda cuando fue encausada y ya en 1756 el calificador Bonilla hizo constar en la

¹¹³ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 2v.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ AHN, Inquisición, leg. 2676, exp. 8.

¹¹⁶ Poseemos entre otros documentos sobre María de Orta una carta sobre el envío de su confesión voluntaria (leg. 2676, exp. 8, 12 de febrero de 1732); una alegación fiscal (leg. 3725, exp. 18, 17 de marzo de 1734); una relación de causas en la que quedó registrada (leg. 2683, exp. 123, 11 de diciembre de 1751).

alegación “que su mismo marido la había llevado dos veces a la casa de las recogidas”¹¹⁷. Es decir, que con anterioridad a 1756 había estado recluida hasta en dos ocasiones en orden a reconvenir su comportamiento cristiano y corregir ciertas prácticas ilícitas.

Miguel García Villanueva fue otro caso que presentó similares connotaciones y una expresa complejidad. Había sido condenado varias veces en distintos lugares por el mismo tipo de delito, saca tesoros. Una de dichas ocasiones fue en Orán, donde su causa comenzó a ser juzgada por la justicia eclesiástica. Pasado no demasiado tiempo y una vez tomadas las respectivas declaraciones, “el vicario proveyó auto para que se entregase esta sumaria al Santo Oficio, respecto de que algunos puntos de ella resultaban ser privativos de su conocimiento.”¹¹⁸ Una vez en poder inquisitorial, tras informarse de lo acontecido hasta el momento y tomarle declaración a los distintos delatores, tuvo lugar la audiencia con el propio reo, en la que éste fue muy explícito acerca de sus peripecias penitenciales. Entre sus iniciales informaciones dijo que:

“fue llevado a la Inquisición de Córdoba, de la cárcel real donde estaba, y que recibidas sus declaraciones, lo reprendieron y mandaron volver a dicha cárcel. Y después en Toledo se le siguió causa por aquel Santo oficio y salió condenado al Peñón, y después se le conmutó a la ciudad de Pamplona, y también se varió”.¹¹⁹

Y continuó recordando algunos hechos diciendo: “que en Córdoba cometió un yerro por lo que lo echaron a Orán, después estuvo en Melilla y Alhucemas, como tiene explicado en los tribunales de Córdoba y Toledo. Que después que salió de la de Toledo, le condujo el Alcaide a las de Corte”. Después, según su versión de los hechos, tras enfermar se le trasladó al hospital y estando allí, presentó distintos recursos suplicando el indulto. Por si esta parte de los hechos fuera poco compleja, Miguel García decidió explicar cómo un conjunto de casualidades hicieron que pareciera que se había escapado del hospital.

Según sus argumentos, detalladamente explicados durante su audiencia, un médico de la Inquisición acudió a hacerle una revisión y consideró que su hipocondría estaba aumentando y que no se estaba tomando ningún tipo de solución plausible. Ante aquella situación, un sacerdote de los que asistían en aquel hospital dijo que debería poder

¹¹⁷ AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 146, fol. 4r.

¹¹⁸ AHN, Inquisición, leg. 3731, exp.31, fol. 6v.

¹¹⁹ *Ibidem*.

tomar cierta libertad. Efectivamente, aquella noche salió y se fue en busca del señor Prado, inquisidor general, para localizar a un paje llamado don Ramón Franco, que le podría facilitar hablar con su señoría. El paje le negó dicho recibimiento y lo envió de regreso al hospital. Al volver vio la puerta llena de gente y un soldado que lo conocía, y para evitar ser descubierto se alejó. Después se marchó a Cádiz, obtuvo una lícita ganancia de 3.000 pesos y volvió a Madrid. Allí se vio involucrado en un pleito y acabó en la cárcel de Corte y posterior destierro a Orán. Una vez allí tuvo trato con distintas personas y una de ellas, Mateo Delgado, por quedar descontento con él por ciertos asuntos, lo denunció al vicario de Orán, que a su vez aprovechó para vengarse del confesante por un hecho anterior. Esa fue a su juicio la razón de que lo encarasen en Orán.

Después de aportar las explicaciones que creyó suficientes, dijo “que es falso haya vuelto a reincidir en los mismos delitos porque fue castigado en Córdoba y Toledo. (...) Que su salida del hospital de Madrid no fue por fuga sino con los motivos que tiene declarados”.¹²⁰ Este feligrés, admitió en su audiencia con la Inquisición de Córdoba la veracidad de los hechos de los que se le acusó y condenó en Toledo y Córdoba, pero quiso manifestar reiteradamente que nunca fue reincidente. Las restantes circunstancias en que se vio envuelto fueron casualidades, venganzas y malinterpretaciones que le habían llevado hasta donde estaba. Es difícil establecer una conclusión veraz de las distintas versiones de los sucesos, no obstante, las condenas ejercidas en los tribunales de Toledo y Córdoba son ya de por sí indicativas de la continuidad de Miguel García en sus prácticas. Por su parte, la desavenencia con Mateo Delgado, posterior en el tiempo a las condenas anteriores (no expresada aquí con detalle), estuvo relacionada con la obtención de otro tesoro. Todos estos indicios nos permiten considerar, que a pesar de las posibles venganzas que pudiesen haber influido en su último encausamiento, Miguel García Villanueva continuaba ejercitando sus estafas como saca tesoros. Reincidente o insistente, de igual manera ejerció una cierta resistencia a la autoridad civil, “escapando” del hospital y volviendo a estafar una y otra vez en Córdoba, Toledo y Orán. Ni las prohibiciones y reprimendas o los encarcelamientos y destierros fueron medidas suficientes para lograr redirigir a este individuo.

¹²⁰ *Ibidem*, fol. 7v.

Un caso similar aunque mucho menos complejo fue el de Luís Fernández Pérez. Había sido encausado por el tribunal de Sevilla por saca tesoros y adivinador en 1736, aunque ya previamente, en 1731 se le formó sumaria en Barcelona por el mismo delito. Estando recluido en la cárcel real durante el tiempo que durase la instrucción de su sumaria, constó de certificación “que habiéndosele removido por enfermedad al hospital, y ordenado el médico que se le sacase del cuarto en que se le encerró y pusiese con los demás enfermos, hizo fuga que es lo que resulta de la causa acumulada”.¹²¹ Desde ese momento, por su ausencia de arrepentimiento, el acto de fuga lo convirtió automáticamente en reincidente de su error supersticioso. Pasados unos años, en 30 de agosto de 1736 la Inquisición de Sevilla le formó nuevamente sumaria por la delación que realizó el cura parroquial de San Julio de la Galena, Sevilla. Según su testimonio, dos feligresas habían comunicado ciertos comportamientos que había tenido.¹²² La clave que orquestó tanto este caso como el resto de los acontecidos, fue la continuidad de la práctica. La resistencia a las autoridades civiles se hizo nuevamente visible en la poca relevancia que el castigo ejerció este supersticioso, que quedó lejos de conseguir ejemplaridad social y erradicación de la superstición.

Micaela Meléndez también fue otra hechicera que insistió en continuar llevando a cabo sus prácticas mágicas. Según la causa abierta por el tribunal de Sevilla el 3 de julio de 1717, el primer delator dijo “que tenía noticia que el vicario había averiguado diferentes cosas y la remitió a la Inquisición de Sevilla, donde estuvo y salió presa al hospital de la Sangre”.¹²³ Una vez más, la justicia eclesiástica cede los delitos mágicos a la Inquisición por tener las competencias específicas para juzgarlo. Posteriormente el documento recoge que Micaela estaba cumpliendo su penitencia y que un cirujano consiguió facilitar su salida. Una vez que había salido definitivamente del hospital, (desconociéndose si había terminado de cumplir su pena o no por no especificarlo la documentación, pero teniendo certeza de que había sido condenada), volvió a realizar cuantos lances quiso, como bien lo manifiesta cada acusación narrada en la alegación fiscal. Tan sólo hay que hacer referencia a algunos declarantes, entre ellos Diego de Castánida, Isabel de la Cueva, Francisca Laso, Francisco de la Fuente, Isabel Núñez, Francisco Muñoz, Ana Núñez, Martín Neira, Francisco de Villanueva, Antonia de Ávila

¹²¹ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp.193, fol. 1r.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*, exp.141, fol. 1r.

o don Juan Antonio del Hierro, para entender lo prolífera que pudo ser su actividad una vez que ya había cumplido al menos parte de su penitencia, si no toda, por caer en el delito supersticioso.

El mismo tribunal de Sevilla tuvo que hacer frente a la causa abierta contra José Hinojosa, un presbítero de 44 años, músico de la Catedral de Sevilla. Según los datos aportados por el fiscal de Sevilla, “por febrero del año pasado de 1733, fue advertido y absuelto *ad cautelam* este reo por dicho tribunal de Sevilla, en vista de haberse delatado espontáneo y sin estar prevenido del mismo delito de saca tesoros”¹²⁴. Más adelante, el fiscal supone lo segundo que “posteriormente y desde agosto del año pasado de 1735 han sobrevenido hasta 6 testificaciones formales. Las cuatro de ellas formales contestes de haber repetido el reo diferentes embustes para la saca de tesoros, algunos con mezcla de cosas sagradas”¹²⁵.

Otro caso similar lo encontramos en la causa contra Salvadora Fernández alias “la Parreña”, que fue acusada por sortilega en el tribunal de Granada. Según se dispuso en la alegación fiscal formulada por el inquisidor granadino, aunque había sido encausada en esta ciudad en 1743 “resultó que en la Inquisición de Toledo estaba testificada una gitana llamada Ana de Vargas, alias “la parreña”, convienen las señas en las de esta reo y aún el delito de supersticiosa, pero no se hizo otra diligencia siendo común en los gitanos el mudar los nombres con facilidad”.¹²⁶ A la luz de este testimonio podemos conocer que la vida de Salvadora fue itinerante, y que su medio de subsistencia era la estafa mediante el uso de las “artes mágicas”. De hecho también vemos muestras de ese espíritu viajero con el caso que relata el primer testigo,¹²⁷ que narra que se los encontró por un camino mientras viajaba. Su “oficio” no dejó de ser el mismo en Toledo o en Granada y parecía que la actuación del Santo Oficio no le causaba miedo ni le retraía de sus actividades.

Como se desprende de esta casuística analizada, la insistencia en la continuidad de ciertas supersticiones fue fruto de múltiples factores. Por una parte estaban muy

¹²⁴ *Ibidem*, exp.173, fol. 1r.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 24, fol. 3r.

¹²⁷ Ya ha sido mencionado en el punto de “espacios”, apartado de “las tabernas, las calles y los caminos”, en p. 294.

interiorizadas en muchos de sus practicantes y solicitantes, por otra, podían resultar económicamente muy beneficiosas para quiénes las llevaban a cabo. Además de ello, algunas de las penitencias que la justicia civil aplicaba no favorecían de manera alguna la eliminación de tales supersticiones. Una de las condenas más usuales, el destierro, lejos de conseguir alejar el pecado de un núcleo de población, lo que se constituyó como la principal razón de su aplicación, permitía a estas mujeres continuar realizando sus supersticiones en un lugar diferente y con nueva clientela. Este tipo de condenas, por tanto, en lugar de sofocar la expansión de la *praxis*, ayudaba de un modo indirecto a mantenerla vigente. Por último, las consecuencias de recaer en el mismo error, bien siendo considerado formalmente como reincidente o no, no eran especialmente graves. El caso de Francisca Barca fue uno de entre tantos que lo manifiesta, ya que llegó a estar hasta cuatro veces en la cárcel con anterioridad a la causa abierta en 1799 y no pareció ni agravar el tratamiento hacia ella, ni cambiar la disposición hacia la nueva acusación formalizada. Las medidas reales y civiles (destierro, prisión, galeras, azotes, vergüenza pública etc.) no fueron eficaces para frenar los deseos de practicantes y solicitantes de la superstición, que ejercieron así una resistencia indirecta a un sistema legal, administrativo y judicial.

V.3 RESISTENCIAS A LOS PRINCIPIOS RELIGIOSOS

La sociedad del siglo XVIII estuvo sostenida por distintos principios, de los cuáles, algunos pudieron tratarse como dogmas de fe, que orquestaban la cotidianeidad. El poder monárquico, derivado directamente de los designios divinos, y el deber de la obediencia hacia el mismo, fueron tratados casi como un dogma religioso. La firme obediencia al papado y por correspondencia, a sus representantes eclesiásticos en España se consolidó como otro principio inamovible. El estricto cumplimiento de los diez mandamientos, entendidos como proposiciones firmes e incuestionables, era otro de los pilares de la doctrina católica. Todas estas proposiciones instaladas por la Iglesia para albergarlas tanto en la creencia individual como en la colectiva, debían ser respetadas y efectuadas, aceptando la infalibilidad de los dogmas de fe católicos.

La práctica mágica se opuso directamente a muchos de los principios y mandatos religiosos católicos. El primero y quizá el más importante fue el primer mandamiento: “amarás a Dios sobre todas las cosas”. Con la necesidad de llevar a cabo un pacto con el demonio para poder conseguir cualquier efecto sobrenatural, ya se estaba incurriendo en una ruptura deliberada de los principios religiosos, en tanto que existía además del propio pacto, si no una adoración, al menos sí una cierta manifestación de atención y aprobación. Por otra parte, la utilización de espacios y símbolos religiosos como las iglesias, cementerios, el uso del agua bendita o del propio signo de la cruz, o la inclusión de nombres de santos y advocaciones marianas en las oraciones, eran otra auténtica profanación de los principios religiosos. Es por ello que la práctica mágica no podía ser tolerada por la institución eclesiástica. Quizá no importaban tanto los efectos mágicos que de ella se pudiesen derivar, como el significado que había detrás de la permisión de la práctica. Finalmente, se observa en las fuentes un determinado uso de terminología referente a la brujería, junto con algunas caracterizaciones o comportamientos que bien pudieran ser más propios de las oscuras prácticas brujeriles que de la hechicería. Aunque realmente no se ha atestiguado la existencia de adoración demoníaca brujeril en tierras andaluzas, no pueden pasarse por alto estas manifestaciones y habría que analizar qué grado exacto de oposición a los principios religiosos hubo y con qué intenciones se utilizaron.

V.3.1 EL PACTO

El pacto supuso una parte fundamental en la relación entre la Inquisición y el acusado de realizar actos mágicos. La problemática relativa a las competencias jurisdiccionales entre la justicia eclesiástica, civil e inquisitorial, había dado lugar a lo largo del tiempo a adoptar distintas posturas, aunque todas apuntaban en la misma dirección. En el derecho canónico de Bonifacio VIII se estableció que los casos de adivinación y hechicería que presentasen manifiesta herejía no podrían ser juzgados por jueces regulares. Esta medida fue el resultado de las dudas de una intención perversa en la invocación de los espíritus, o de un inocente conocimiento de los secretos de la naturaleza. Se decidió, pues, de común acuerdo que habría expresa herejía si existía pacto expreso o implícito con el demonio en los hechos. El problema residió entonces en concretar exactamente cuándo había pacto. La universidad de París trató de definir esta cuestión en 1398,

especificando que se firmaba pacto implícito en todas las prácticas supersticiosas cuyo resultado no fuese razonablemente natural. Finalmente, la acepción se amplió considerándose que en todo acto supersticioso habría mediación de pacto.¹²⁸

Todo este aparato teórico se fue consolidando con un complejo imaginario que se formuló progresivamente mediante la incorporación de ideas de distintos teóricos, religiosos, inquisidores e intelectuales. Una de las grandes aportaciones en este sentido vino de la mano de Martín del Río en sus *Disquisitiones Magicarum*: “todas las operaciones mágicas tienen como base algún pacto de los magos con el demonio, de suerte que cada vez que al mago le apetezca hacer algo con ayuda de su arte, tiene que pedir expresa o implícitamente al demonio que le asista según el trato”¹²⁹.

Este acto tenía una doble naturaleza: expreso y tácito (o implícito). Según el religioso, existieron tres modos de sellar el pacto expreso. “La primera se realiza con cierta solemnidad: el demonio en persona se aparece visiblemente en alguna figura corpórea, y delante de testigos se le rinde lealtad y homenaje”.¹³⁰ Esta definición tomó su referente en la descripción canónica de la profesión brujeril ofrecida por la obra del *Malleus Maleficarum*, así como en la bula *Summis Desiderantes*. Otros autores la recogieron también en sus respectivas obras, como ocurrió con Alfonso de Castro¹³¹. Un segundo medio de sellar el pacto demoníaco podía ser elaborar una solicitud por escrito que se elevaría al diablo. La tercera posibilidad sería a través de un mediador. Esta figura era utilizada en caso de que el individuo sintiese miedo ante la idea de encontrarse cara a cara con el demonio. Martín del Río hizo constar que con dicho pacto se renegaba de la fe, el patrocinio de la Virgen María, del credo y honores divinos y se les obligaba a renunciar del bautismo.¹³² En lo que al pacto tácito respecta, también estableció dos tipologías. La primera de ellas, cuando a conciencia el individuo se valía de señales supersticiosas para asociarse con los malos espíritus (que no adorarlos o rendirles culto y renegar del bautismo). Y en segundo lugar, cuando inconscientemente un individuo utilizaba signos mágicos maléficos desconociéndolo.¹³³

¹²⁸ CHARLES LEA, Henry, *Historia de la Inquisición...* vol. 3, pp. 572-574.

¹²⁹ DEL RÍO, Martín, *La magia demoníaca...* p. 184.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 189.

¹³¹ DE CASTRO, Alfonso, *Justo castigo de los herejes*, Juan Giunta, Salamanca, 1547.

¹³² DEL RÍO, Martín, *La magia demoníaca...* p. 191.

¹³³ *Ibidem*, pp. 196-197.

Estas definiciones acerca de la naturaleza del pacto son las que corresponden al discurso teórico, interiorizado por los religiosos desde el siglo XVI en adelante, que se fueron consolidando progresivamente desde la Edad Media (1487). Con el paso del tiempo, los manuales de confesores y otros libros morales dejaron de incidir en la descripción del pacto, su origen y tipologías. No obstante, en el siglo XVIII todavía quedaba recogido en la mayoría de las calificaciones realizadas a los acusados, la participación del pacto en los hechos. Esto no debería sorprendernos en tanto que para la Inquisición era especialmente relevante que quedase constancia de su existencia. Sin embargo, los realmente interesantes son los casos en que los testigos afirmaron que los acusados habían sellado pacto. También se dieron otros en que lo confesaron los propios reos. Analizar en qué circunstancias se realizaron esas declaraciones y qué finalidades pudieron esconder dichas acusaciones, ayudaría a interpretar si existió de algún modo una resistencia al credo religioso y si fue de manera consciente o inconsciente.

Entre los supersticiosos más destacados involucrados en el pacto demoníaco encontramos el de María de Orta. El 19 de marzo de 1734 realizó una autodelación espontánea ante el tribunal de Granada. Casi al finalizarla, una vez que había confesado varias suertes de naipes e incluso los celos que tenían unas hechiceras de otras, dijo “que por tres veces ha llamado al demonio ofreciendo pacto con él y siempre experimentando lo que quería”¹³⁴ y concluyó afirmando muy arrepentida. Probablemente esta afirmación tuvo un fin específico como se advierte de los hechos acontecidos posteriormente. Una vez calificado el extracto se instó a condenarla por supersticiosa con pacto implícito y explícito con el demonio, y por consiguiente sospechosa de *vehementi in fide*. Posteriormente, la reo volvió a comparecer en septiembre de 1731 ante el tribunal afirmando haber caído nuevamente en la práctica de hechizos y con fecha de 24 de octubre de 1732 dijo entre otras informaciones:

“que cuando decía la confesante [la reo] ‘entro y concedo en el pacto’ y cuando invocaba al demonio, las decía [las palabras] simplemente como todo lo demás que le decían que dijese. Que tuvo jamás intención de faltar a la firme creencia de la ley evangélica (...), que no creyó tuviese pacto explícito ni implícito con el demonio en todos sus hechos ni dichos (...)”¹³⁵

¹³⁴ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp.18, fol. 2r.

¹³⁵ *Ibidem*, fol. 3r.

Esta retractación en su versión pudo deberse a la calificación de sus hechos y dichos como superstición con pacto de doble naturaleza, lo que posiblemente empeorase la condena que pudiese recibir al culminar su proceso. El 25 de febrero de 1733 el tribunal votó que María de Orta fuese absuelta *ad cautelam*, y que se le aplicasen unas penitencias saludables que especificó. No podemos saber si la benevolencia de su condena se debió al cambio de su confesión. Sí quedó constancia de que algunos años más tarde, el 30 de abril de 1744, esta hechicera, insistente en su práctica como ninguna otra supersticiosa, volvió a autodelatarse por medio de don Pedro Molina, su confesor. Según su testimonio, se vio involucrada en una serie de desazones, de manera que viéndose desesperada y dejándose llevar por el enemigo empezó a decir:

“reniego de Dios, reniego de la Virgen María, reniego de los santos, no creo que Dios tiene poder alguno ni los santos, sino es el diablo. Éste es el que yo quiero, a éste adoraré y no a Dios, y le daré mi alma si me sacase de aquí. No quiero salvarme sino condenarme (...)”¹³⁶.

Todos estos elementos eran propios de la firma de un pacto explícito (renegar de Dios, la Virgen y los santos, así como ofrecer el alma al demonio). De ahí que la Inquisición la acabase juzgando como reincidente en los errores cometidos. Sin embargo, realmente la confesión de sus ofrecimientos al demonio no fueron con plena convicción de su eficacia, o al menos de su voluntad. En esta última ocasión dijo verse llevada por la presión de la situación, en la anterior afirmó no creer estar faltando a la fe con aquellos hechos. Ciertamente, tratándose de una supersticiosa muy acostumbrada a realizar lances y suertes de todo tipo, es poco probable que simplemente lo hiciese por dejarse llevar por la situación. Quizá el uso que le dio a estas afirmaciones fue puramente instrumental, tratando de obtener beneficio para resolver alguna situación concreta, o bien para obtener crédito ante la sociedad, una vez que hubiese cumplido con los requerimientos judiciales. Recordemos que hubo algunos casos en que algunas hechiceras que habían sido sometidas a juicio inquisitorial, fueron posteriormente consideradas por la sociedad como muy poderosas.¹³⁷

El caso de Salvadora Fernández fue algo más ambiguo en sus testimonios. Una de las testigos de su causa afirmó el 24 de septiembre de 1748 que cuando estuvo recluida en

¹³⁶ *Ibidem*, fol. 4v.

¹³⁷ Véase el caso citado en el apartado de “reincidencias e insistencias” en la causa de Rosa de Nájera, pp. 317.

la cárcel con la reo y tenían la intención de salir, Salvadora le indicó que ella y una gitana llamada Rita le hablarían al ánima más sola para dicho efecto. Aún así “era preciso diese poder en dicho papel a la ánima más sola para este fin, y en efecto lo escribió la testigo como se lo había dicho”.¹³⁸ En esta ocasión no se estaba realizando un pacto expreso o implícito con el demonio, pero sí que se estaba regulando por escrito algún documento que actuaría las veces de contrato con el ánima más sola, una de las invocaciones más comunes entre las hechiceras.

Catalina Gutiérrez se vio igualmente involucrada en acusaciones de mantener una relación con el demonio firmada y confirmada a través del pacto. En esta ocasión, el inquisidor fiscal de Córdoba solicitó licencia para absolver a la acusada reconociendo que había tenido nada menos que “once años de pacto con el demonio y quince de amancebamiento y que se hallaba totalmente arrepentida”.¹³⁹ Se debe tomar esta información con cierta cautela por el conocido interés inquisitorial de hallar evidencias de la firma del pacto para ratificar su competencia judicial. No obstante, una de las testigos de la causa, Juana Bera, que había sido tratada de una enfermedad por la acusada, declaró que la propia Catalina le dijo que ella “se había hallado presente cuando le habían hecho el mal a la testigo, y que era preciso cumplir el pacto que había hecho con el demonio, de que sólo la que lo había mandado hacer tuviera la facultad para deshacerlo”¹⁴⁰ y que por esa causa no había podido curarse hasta el momento. A esta información se suman otros datos que hacen referencia al modo general en que realizaban maleficios. Incluso en ocasiones asistían hasta tres hechiceras y después de una serie de diligencias, “las demás que concurrían, cada una de por sí, iba haciendo pacto con el demonio de no contravenir al pacto por ninguna causa”.¹⁴¹ A continuación cada una pedía la persona que quería que fuese maleficiada y el modo en que querían que ocurriese.

Si otorgamos veracidad a su declaración, fue la propia Catalina la que insistió en hacer saber a la enferma que ella, así como otras compañeras del arte, tenían firmado pacto con el demonio. Posteriormente, con fecha del 9 de diciembre de 1739 la reo pidió audiencia para dar a conocer algunas declaraciones maliciosas que había ocultado,

¹³⁸ AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 24, fol. 2v.

¹³⁹ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 4, fol. 2r.

¹⁴⁰ *Ibidem*, fol. 5r.

¹⁴¹ *Ibidem*, fol. 5v.

faltando a la verdad del juramento. Entre otras narró que fue llamada por Ana Zamora y Marina Morales para hacerle mal a Juana Bera. “La habían llamado para que hiciera un pacto que faltaba para que fuera con mayor solemnidad, y habiendo consentido en el pacto, lo hizo en esta forma, ‘yo le entrego mi alma al demonio como surta efecto el mal que está hecho a doña Juana Bera’”.¹⁴² Mientras iba diciendo estas palabras, Ana Zamora iba clavando alfileres a un muñeco que tenían preparado. Ciertamente, este caso puede resultar cuanto menos llamativo, porque no se desmintieron ni los once años de pacto que se le adjudicaron, ni los datos de la testigo que implicaban directamente a Catalina con el demonio, e incluso la entrega de su propia alma para hacerle maleficio a terceras personas. Según Juana Bera, la testigo, la reo le había hecho partícipe en confianza de toda esa información. ¿Fueron estos acontecimientos un modo de resistencia de Catalina Gutiérrez a las imposiciones dominadoras religiosas, o quizá hubo intereses escondidos detrás de todas estas afirmaciones y acusaciones?

Al igual que ocurrió con Catalina Gutiérrez, Cristobalina Herrero también contó en este caso con dos testigos, que declararon que había sido la propia acusada la que les había invitado a hacer pacto con el demonio, no como ofrecimiento sino casi como una condición para cumplir los deseos que solicitaban. Josefa Alcaide, casada, de 26 años, compartiendo cárcel con la reo le pidió que le quitase a su marido la entrada en su casa de cierta mujer. Cristobalina “dijo que lo comprendía pero que la declarante había de entrar en el pacto, que se había de quitar el rosario y no se había de acordar de Dios”.¹⁴³ Ante estas exigencias, Josefa Alcaide se excusó por no parecerle lícito. La otra declarante que aportó información en este mismo sentido fue María Serrano. Ésta le pidió en confianza a la reo si podría lograr que ella viese a un hijo que tenía en Jerez. La hechicera “le respondió que lo haría que lo viese en un lebrillo de agua y la hizo las mismas prevenciones que a la declarante de entrar en el pacto, y tampoco quiso la dicha Serrano”.¹⁴⁴

Aún con estos testimonios que aseguraban que la propia reo incitó a estas delatoras a sellar pacto, la confesión de Cristobalina daba a entender que precisamente ella no quería tener nada que ver con hechos que lo implicasen. Según narró, con motivo de un

¹⁴² *Ibidem*, fol. 6r.

¹⁴³ AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 146, fol. 2r.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

viaje desde Cádiz a Sevilla conoció a una mujer que llamaban la “tía Anica”. Ésta le enseñó varios lances y para uno de ellos debía decir “entro entro en el pacto” pero, según el fiscal inquisidor “se resistía la confesante por parecerla malas [dichas palabras] y la dicha Anica le decía que no tuviese escrúpulo que no eran malas, que era menester pronunciarlas”.¹⁴⁵ En esta ocasión, aunque existió una acusación formal que relacionaba a esta hechicera con el pacto, Cristobalina desmintió los hechos y matizó en qué situación le habían ofrecido “firmarlo”.

Por su parte, Francisca de Santiago, una mujer soltera de 34 años y de oficio costurera, fue acusada en 1745 de sortilega embustera. De los 14 testigos que tuvo en su contra, una de ellas, Bernarda Fernández, dejó constancia de una de sus experiencias. En cierta ocasión se acercó la declarante a la puerta para escuchar qué estaba pasando entre la reo y Josefa Alabado, que estaba con ella en el interior de una habitación, escuchándola por compasión. “Oyó que decía la reo que ella no estaba espiritada, que lo que tenía era haber hecho pacto con el demonio porque la mantuviesen de vestido y comida, y desde entonces andaba el diablo con ella haciendo vida maridable”¹⁴⁶. Estas graves acusaciones manifiestan una oposición directa contra los principios religiosos, porque no sólo selló pacto con el demonio sino que llevaba bastantes años teniendo trato con él, incluyendo el trato carnal, a cambio de asegurarle la supervivencia. Entre las mujeres solteras o viudas fue común que se utilizase la práctica mágica como medio de supervivencia, no obstante, la declaración de este trato tan cercano (carnal) con el demonio no fue tan frecuente en el resto de supersticiosas.

Un último caso destacable fue el de Ana María de San Jineto. El tribunal sevillano la encausó vinculándola con asuntos de pacto demoníaco. Una de las declarantes, María Ruiz, afirmó que oyó que ella sabía la oración de “santa Elena” en la que se realizaba pacto con el demonio, aunque no refirió la oración en sí. Isidro de Carmona, otro testigo que tuvo trato con esta reo, dijo que la hechicera le dijo que podría componerle una aguja con la que lograría numerosos bienes. Para ello debía bautizarla primero y después utilizarla para coser una mortaja. Posteriormente debía pasarla por el muslo de

¹⁴⁵ *Ibidem*, fol. 4v.

¹⁴⁶ AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 27, fol. 4v.

un muerto al tiempo que decía unas palabras que acababan en “entro y consiento en el pacto”¹⁴⁷.

La documentación es muy rica en manifestaciones de relación directa entre supersticiosos y el diablo. Más allá de la verdad o falsedad de los actos, lo realmente relevante en la época era la creencia popular. La intencionalidad y la credulidad fueron los dos grandes activos del mundo supersticioso. No importaba tanto si la hechicera realmente había realizado pacto o no, como que el posible “cliente” creyese en el poder que el demonio podía otorgarle a estos supersticiosos. Ésta pudo ser una de las razones que explique por qué algunas hechiceras confesaron por sí mismas haber sellado pacto, o que los testigos declarasen que a ellas se lo habían asegurado anteriormente. Además de este interés “profesional” en ganarse la confianza de nuevos adeptos, pudo existir una intención deliberada añadida en dar a conocer su relación con el demonio como medio de resistencia a una asfixiante cotidianeidad de normas e imposiciones religiosas. El excesivo celo social por cumplir con los preceptos y comportamientos del buen cristiano pudo encontrar una vía de escape en esta declaración de trato con el demonio en sociedades elegidas, de una manera particular. Si tan sólo tenemos en cuenta la casuística de esta tipología, sería arriesgado poder extraer una conclusión, por lo que sería conveniente esperar a tener una visión de conjunto con el resto de formas de oposición religiosa llevadas a cabo por estas supersticiosas.

V.3.2 SIMBOLOGÍA CRISTIANA Y FE CATÓLICA

Muy abundantes son los testimonios documentales en que quedó constancia de cómo las hechiceras utilizaron distintos símbolos y prácticas propias del catolicismo con fines mágicos. El frecuente empleo de los espacios eclesiásticos (iglesias y cementerios), como vimos en apartados anteriores, es la primera manifestación de las intenciones profanas que le profririeron a elementos propiamente religiosos. La elección de toda la simbología, contextos espaciales o materiales que estuvieron relacionados con la religión no fue azarosa. Del mismo modo, hubo una preferencia por los tiempos más relevantes en el calendario litúrgico, así como las horas culmen del día, que se sumaron

¹⁴⁷ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 202, fol. 2r.

al constante uso del signo de la cruz, el agua bendita, la hostia consagrada, o la mención de advocaciones de santos y de vírgenes, e incluso el uso de oraciones católicas íntegras o las palabras de la consagración. Una visión de conjunto sobre el tratamiento que los supersticiosos realizaron de “lo religioso”, permitiría considerar que existió una transgresión en forma y contenido de los mandatos y la simbología más sagrada de la Iglesia. Quizá no existió tanto un interés por recrear una inversión religiosa, como ocurría en la práctica de la brujería según los estudios de historiadores como María Tausiet, sino una resistencia velada a formas de dominación que resultaban asfixiantes. El poder religioso se experimentó tan contundente como el político, y la presencia inquisitorial era una de sus expresiones más notables. Además de ello, se contó con la presencia de literatura religiosa que continuamente describía el modo cristiano de vivir. El control de la conciencia a través de los confesionarios y los púlpitos supuso otra vía de dominio activa. Todos estos procesos de dominación pudieron desencadenar reacciones de resistencia transmitidas, entre otros medios, con el uso de lo mágico.

A continuación se describen algunos de estos usos inapropiados de los símbolos religiosos más significativos e incluso sagrados,¹⁴⁸ como el que se dio en la villa de Aguilar con fecha de 16 de septiembre de 1745. Se presentó ante el comisario don Julio López del Valle, un vecino de Aguilar, Diego Alonso Prieto. Con su declaración acusó a Cristóbal Jordano de buscar un tesoro. Según toda la secuencia que relata, para conseguirlo necesitó de la ayuda de un especialista en estos asuntos, que fue Francisco de Nájera, acusado por el fiscal de la Inquisición de Córdoba de sacar tesoros. Una vez reunido Francisco con otros cuatro hombres que le ayudarían, inició el procedimiento basado en la mezcla de elementos religiosos y profanos. Primeramente se sentaron a rezar el rosario, y una vez terminaron, escribieron una oración en un papel, que comenzaba poniendo “en el nombre de Dios todo poderoso”, y continuaba con partes en latín y partes en castellano. A continuación realizaron un cálculo matemático y comenzaron a recorrer el territorio al tiempo que el reo sacó unas varillas para conjurarlas. Esta composición también contó con exhortaciones al nombre de Dios Todopoderoso.¹⁴⁹ Según acabó declarando Diego Alonso, el primer testigo, esas varillas las había traído desde las Indias y se habían hecho originalmente para descubrir huesos de difuntos. E incluso el propio reo declaró que las varillas estaban benditas, por lo que

¹⁴⁸ Inapropiados en tanto que no respetan los usos impuestos por la cultura dominante.

¹⁴⁹ AHN, Inquisición, leg. 3726, exp. 6, ff. 1r. y v.

un objeto bendecido estuvo siendo utilizado con fines contrarios al reconocimiento eclesiástico¹⁵⁰.

Las invocaciones y advocaciones a santos, vírgenes o demonios fue un elemento muy común, no sólo en los saca tesoros sino también en muchas hechiceras andaluzas. En la causa contra Rosa de Nájera, Ana Muñoz, una de las testigos, sintiéndose temerosa de que la justicia apresase a su marido solicitó “ayuda mágica”. Rosa, junto con otras supersticiosas con las que se hallaba reunida, le aconsejaron “que se volviese a su casa y rezase en la puerta un Padre Nuestro, un Ave María y tres credos y dijese *San Antón, líbrame con tu cordón de moro y de mora, y de la justicia toda, de soplón y de soplona, y me vean correr y no me puedan prender, campanillazo, cordonazo y gente fuera*”¹⁵¹. Con estas sencillas instrucciones obtenía sin mayor problema la protección que tanto deseaba.

En la causa de esta misma acusada una “cliente” quiso saber sobre las intenciones de su amante. Rosa le indicó que cuando ambos estuviesen juntos, sin que él se diese cuenta dijese la siguiente oración: “Yo te conjuro (nombre del amado) por esta cruz y en la de la Vera Cruz, y en la que Cristo puso sus espaldas, que me digas lo que me quieres y amas”¹⁵². Dependiendo de la reacción del amante y de los siguientes gestos que realizase (que ella previamente le había indicado), así se interpretaría la respuesta.

Estos lances muestran una fuerte presencia de elementos cristianos utilizados con una intención particular y mágica. Se imploró el poder de Dios, de la Virgen, de San Antón y de la cruz para escapar de la justicia o resolver una intranquilidad amorosa, pero no desde la fe o desde la devoción cristiana sino desde la capacidad mágica de modelar parte de la realidad. No obstante, estos usos desviados de lo católico no fueron gravemente juzgados por la Inquisición, ya que una vez dados todos los testimonios de esta causa, según el inquisidor fiscal de Granada:

“aunque ha cometido la confesante muchos delitos contrarios a lo que enseña la Santa Madre Iglesia, como tiene dicho en su delación y como dirá en las respuestas

¹⁵⁰ *Ibidem*, fol. 2r.

¹⁵¹ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 144, fol. 3r. Este caso ya ha sido mencionado anteriormente en el apartado “manipulación mágica de las actuaciones civiles”, en la causa de Rosa de Nájera, pp. 308.

¹⁵² AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 144, fol. 2r.

de los capítulos, todos han sido ejecutados por su ignorancia y por sus fines particulares a su conveniencia, sin ánimo de apartarse de la religión cristiana”¹⁵³.

¿Realmente esta hechicera actuó ajena a que sus acciones eran contradictorias a la doctrina católica, o declararse ignorante era una estrategia para rebajar la dureza de la condena que pudiese recibir, e incluso continuar posteriormente realizando el mismo tipo de prácticas? Para esclarecer un poco más la posible respuesta, remitámonos, entre los numerosos ejemplos que se podrían seguir trayendo a colación, a una ocasión en que tras ciertas diligencias Rosa de Nájera pidió un candil. Se lo colocó colgando del dedo corazón de la mano derecha y dijo en alto “candil, yo te conjuro con Barrabás, con Satanás y con el diablo cojuelo, que salió a la postre y llegó el primero, que digas si ha de venir (y mencionaba el nombre de la persona deseada)”¹⁵⁴. Puede resultar difícil de comprender que esta mujer, que solía obtener gran beneficio económico con este tipo de remedios, que según su causa tuvo un trato especialmente cercano con María de Orta o Lucía Escalante, dos hechiceras especialmente activas, y que se vio involucrada en invocaciones directas a los demonios (como la aquí expresada), pudiese estar actuando bajo la ignorancia de que estos hechos eran, cuanto menos, contrarios a la fe. ¿Cuál pudo ser entonces la intención de su reiterado uso de la simbología religiosa? La duda no sólo se presenta en su caso. Un testigo de la causa contra Catalina “la santa”, Francisca Bernal, declaró que acudió a esta hechicera estando enferma. Ésta, tras reconocer una camisa que le pertenecía, dijo que estaba maleficiada.

“habiendo ido con su marido la registró las espaldas con la mano y le puso una estampa de san Francisco de Paula, y en este tiempo fue su marido por una empanada que trajo y esta reo le echó unos anises y la comieron entre ella y la declarante. Y estándola comiendo decía para que las repitiera la declarante estas palabras: ‘alabo al que no es Dios’”¹⁵⁵.

Posteriormente pidió otros ingredientes y les indicó unas advertencias de cómo debía consumir lo que ella le había preparado y que “cuando tomase las medicinas había que repetir las palabras: ‘alabo al que no es Dios’”¹⁵⁶. Según la declaración de Francisca, al poco tiempo se halló muy mejorada. Como se evidencia, la mezcla de lo religioso con lo supersticioso y las advocaciones al demonio constituían un estupendo tándem para Catalina “la santa”, que seguramente aplicaría más de una vez en su experiencia como

¹⁵³ *Ibidem*, fol. 6r.

¹⁵⁴ *Ibidem*, fol. 2r.

¹⁵⁵ AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 133, fol. 1v.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

hechicera. Por su parte, María de Orta, el 30 de octubre de 1748 confesó que para librarse de la justicia pronunció la oración del “justo juez”, que incluía invocación a Cristo y a la Virgen. Su intención era utilizar sus recursos mágicos junto con esta oración que contenía manifestaciones del imaginario cristiano con un fin no religioso, utilizando el nombre de Dios y de estas advocaciones en vano. Lo que es más, según su propio testimonio, “la dijo creyendo era opuesta a Nuestra Santa Fe”¹⁵⁷.

No obstante, no sólo utilizó las advocaciones entre sus oraciones para conseguir sus fines. También recurrió al uso de la simbología, en especial de la cruz. El 13 de agosto de 1746 declaró por mandato inquisitorial Lucía Escalante, y narró numerosas diligencias que solía realizar María. Entre otras hizo referencia (aunque no detalló) “lo de hacer cruces estando en el acto torpe para que el sujeto prosiguiese, [y] lo de haber dicho la oración de la “Sábana Santa” para que ciertas personas que volviesen a sus casas”¹⁵⁸ entre otras que añadió. También tuvo trato con otras sortílegas que usaron remedios que combinaban elementos religiosos con profanos. Según confesó María de Orta en audiencia voluntaria ante el tribunal de Granada en 1731, una mujer conocida como María “la enana” le ofreció en cierta ocasión que echase un cuarto de plata en una taza con agua y la dejase así toda la noche. Que al día siguiente fuese a donde estaban las gradas de la Merced, “subiese tres de ellas con el pie izquierdo, que en cada una de ellas rezase un credo llevando la taza en la mano”.¹⁵⁹ La finalidad de este lance no quedó claramente reflejada en la documentación, quizá para obtener algún amor o para atraer dinero, que son las motivaciones que movieron a la realización de otras suertes que confesó también en dicha audiencia.

Salvadora Fernández también mezcló con indiferencia, no sólo lo religioso y lo profano, sino también diabólico. Gregorio Fernández, el hombre que conoció a esta hechicera gitana mientras recorría un camino, con asunto de un pleito que tenía pendiente, al que hemos aludido en otras ocasiones, acabó reencontrándose por azares del destino con esta hechicera. Ésta le citó y le llevó hasta su propia casa donde estaba también su madre. Ambas le ofrecieron ganar su pleito y recuperar el dinero invertido. Para ello debía recitar el Padre Nuestro sin decir “amén Jesús”. También le tuvo que dar 84 reales

¹⁵⁷ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, ff. 9v. y 10r.

¹⁵⁸ *Ibidem*, fol. 10v.

¹⁵⁹ *Ibidem*, fol. 3v.

en monedas, de las cuáles, algunas las metieron en uno de sus zapatos junto a algunas recetas, para que las pisase. También tuvo que quitarse una liga, a la que le hizo un nudo en cada lado. Una vez hecho esto, se le dio a la madre de Salvadora, que le hizo algunos nudos más. Le indicaron a continuación que debía rezar un Padre Nuestro como había hecho antes, mientras ellas comenzaron a rezar otra oración que no entendió Gregorio. Terminado esto, cogió el dinero que tenía debajo del pie para entregárselo al ánima pecadora. Por si fuera poco, Gregorio volvió afirmando haber entregado ya esas monedas al alma pecadora y la madre de Salvadora le pidió entonces un pañuelo. Ataron en una punta las monedas que habían reservado (que no estuvieron dentro del zapato) y le dijeron que debía sujetar una punta del pañuelo él mismo, mientras rezaba nuevamente un Padre Nuestro, sujetando la otra la madre de Salvadora mientras llamaba al diablo “y así mismo ofrecía su alma al demonio”. Tras todas estas operaciones, dejaron ir a Gregorio, asegurándole su suerte.

Francisca de Santiago fue otra sortílega que utilizó gran variedad de lances y en muchos de ellos introdujo oraciones propias del catolicismo y otros símbolos religiosos. Un testigo de su causa declaró que cuando se le preguntó en una ocasión con qué podía ella hechizar, “respondió la reo que con *agnus dei*, con ara consagrada, con palabras del credo y del momento de la consagración, y que se podrían librar los hechizos con caracucho y con la bula de la cruzada, con los evangelios y la cruz de Caravaca pegada a la boca del estómago”.¹⁶⁰ Josefa García, hermana de la testigo anterior, Ana García, dijo que una vez fue Francisca a ver a un niño, aunque no se especifica si era su hijo. Estando con él hizo que la lumbre tuviese más intensidad y echó estiércol de gato, romero y palma, y lo sahumó con el humo que se produjo “diciendo que lo hacía en nombre de Dios, la virgen de las Angustias y Francisca de Paula”.¹⁶¹ Todos estos signos y símbolos del catolicismo eran utilizados por esta hechicera para conseguir distintos fines, y fueron destacables tanto la gran variedad que introdujo en su repertorio, como la relevancia de los signos y palabras elegidas (*agnus dei*, palabras de la consagración, los evangelios...).

A pesar de que las oraciones, invocaciones, advocaciones y palabras sagradas estuvieron muy presentes en las prácticas de estas supersticiosas, hubo un símbolo que

¹⁶⁰ AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 27, fol. 2r.

¹⁶¹ *Ibidem*.

destacó sobremanera: la cruz. La máxima representación del cristianismo fue utilizada una y otra vez de un modo protagonista o secundario, pero presente al fin y al cabo, en muchos de los lances que se llevaron a cabo. María Ramírez también la utilizó, corrompiendo su significado para una finalidad mágica. Según la primera declarante de su causa, Catalina de la Estrella, en cierta ocasión que estaba realizando una curación quiso evitar ser vista. Oyendo que entraba gente en la casa “se levantó como un viento y dijo *fuera*, e hizo un círculo en el suelo y una cruz en medio y se puso de pie sobre ella y dijo: *a ver si me ven ahora*”.¹⁶² Según continuó el testimonio, habiendo entrado una persona preguntando por ella y estando allí presente, no la vio. Esta misma versión de los hechos la relató de oídas María Rafaela, una criada de María de Contreras y su marido, diciendo que tras ponerse la reo de pie dentro del círculo dijo: “que me vea ahora nadie (el demonio me verá)”¹⁶³.

El símbolo de la cruz tuvo gran importancia para María Ramírez, que lo utilizó por doquier. En cualquier tipo de ritual era fácil encontrarlo, como por ejemplo cuando el marido de María Contreras se encontraba enfermo por hechizos, según la interpretación de esta sortilega. Para curarlo intentó distintos lances que incluyeron bocados y baños pero no resultaron suficientes. Entonces, “habiendo pedido un cedazo y tijeras, clavó la punta en el aro de manera que haría cruz”.¹⁶⁴ Este ritual continuó con otras diligencias añadidas para sanarlo por completo, como efectivamente parece que ocurrió, aunque previamente, la cruz había vuelto a estar presente para llevar a cabo la práctica curativa definitiva.

María de Reina, a la que hemos mencionado también en varias ocasiones contó con una variedad de suertes tan amplia que, como no podía ser de otra manera, también incluía el uso del símbolo de la cruz. Esta supersticiosa lo utilizó echando las cartas. Según el testimonio de José Jiménez, su marido, que la delató varias veces, declaró ante la Inquisición sevillana que “vio a dicha su mujer en una baraja de naipes con la que hacía un juego o suerte de poner los naipes boca abajo en cruz y otras veces en cerco (...) y decía diferentes palabras. Que solo se acuerda de éstas: yo te conjuro por Barrabás y por

¹⁶² AHN, Inquisición, leg. 3733, exp. 353, fol. 1v.

¹⁶³ *Ibidem*, fol. 2r.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

Satanás que me digas la verdad de lo que te voy a preguntar”¹⁶⁵ y continuaba con el resto del procedimiento mágico. Cristobalina Herrero también mantuvo esta disposición en forma de cruz para colocar las cartas de su baraja y realizar adivinaciones. Así quedó reflejado a través del testimonio de algunos declarantes, como María Serrano, que compartió cárcel con la reo y se convirtió en una fuente directa de sus quehaceres mágicos.¹⁶⁶ En ambos casos, el de María y el de Cristobalina, la invocación al demonio para realizar adivinaciones se conjugó con la posición de los mismos en forma de cruz, lo que quizá pudo actuar como atractivo a los demonios por profanar el máximo símbolo cristiano existente.

También gustó de utilizar el símbolo de la cruz en sus prácticas cotidianas Francisca Barca. Examinada María Baena, confirmó haber tenido trato con ella para participar en algunos procederes mágicos, aunque ella inicialmente no estuviese muy convencida. En su segunda declaración añadió “que por dos veces la dio a esta reo las pelotillas, las que puso en agua y sobre ellas una cruz de Caravaca y una medalla, para que con su peso se mantuviesen en el fondo del lebrillo las pelotillas”.¹⁶⁷ Después continuó el lance con otras indicaciones que era necesario realizar. En un conjuro tan habitual entre las supersticiosas andaluzas como el del lebrillo, volvía a estar presente el símbolo cristiano por excelencia, como también lo estuvo en los lances de Ana Biruela, que mandó que le trajesen una “santa Cruz de Caravaca”¹⁶⁸ con la intención de librarse de personas perjudiciales (aunque no explicó el modo de llevar a cabo dicho fin).

La primera testigo contra Catalina “la santa”, mujer de Juan de las Heras, encausada en 1759 por el tribunal de Sevilla, que también se apropió en los usos de lo religioso, relató cómo la supersticiosa le ofreció facilitarle un buen novio. “Le dijo que fuese la declarante sola a su casa y estando en ella puso un lebrillo de agua y echó en él unos granos de sal y formando sobre ella varias cruces decía unas oraciones que no entendió”.¹⁶⁹ A continuación le dio medio pliego de papel en blanco que debía sujetar. Poco tiempo después lo pusieron en el agua y aparecieron estampados en él dos muñecos, que interpretó que representaba a la declarante y su futuro novio. El conocido

¹⁶⁵ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 13, fol. 1r.

¹⁶⁶ AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 146, fol. 1v.

¹⁶⁷ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 46, fol. 1r.

¹⁶⁸ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 56, ff. 2v. y 3r.

¹⁶⁹ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 112, fol. 1r.

conjuro del lebrillo se combinó nuevamente con la formación de cruces, para realizar adivinaciones sobre el futuro.

María Montañés utilizó también el símbolo de la cruz pero en conjunción con las hojas de naranjo. No hubo muchas hechiceras que utilizaran estas hojas, al menos en el siglo XVIII, por lo que podríamos decir que formó parte de su particular *modus operandi*. Esta sortílega mezcló constantemente elementos religiosos con profanos, y quedó manifiesto en casi todas las declaraciones de los testigos que aparecieron en su causa. El presbítero Julio López, primer delator, afirmó que Pedro de la Borda padecía una culebrilla y esta hechicera, vecina de Córdoba, fue a practicarle una curación. Según presencié el religioso, la hechicera le hizo “bajarse la camisa hasta la cintura, donde tenía dicha culebrilla y luego empezó la reo a echar bendiciones” y a recitar una oración con nueve hojas de naranjo que iba cortando, mientras decía lo siguiente:

“cuando salió Cristo por el huerto se encontró con la rosa ponzoñosa maliciosa, que de bermejo vite y de bermejo calza y de bermejo caballo cabalga, y le dijo, detente rosa ponzoñosa maliciosa, Dios te envía fuego del cielo que te queme, que te abra. Señor no me envíes fuego del cielo que me queme ni me abra, sino envíame nueve bendiciones”.¹⁷⁰

A continuación decía otras palabras (de las que no quedó constancia) y echaba al fuego las nueve hojas de naranjo con la intención de quemar la culebrilla. Estos mismos hechos fueron narrados de igual forma por el propio Pedro de la Borda, al que también se le tomó declaración.¹⁷¹ Su testimonio añadió que en la última curación que le hizo, puesto que fueron varias, antes de cortarle a cada hoja el pico las puso en forma de cruz y repetía con cada una: “te corto la cabeza, te corto los pies, te corto los brazos, te corto el cuerpo, te corto la raíz” y luego echaba al fuego los pedazos cortados. Otro de los delatores fue Julio Coronilla, vecino de Montilla, de 60 años de edad. Estuvo enfermo de una pierna y encontrándose especialmente fatigado decidió llamar a María Montañés para que le curase. Primero le untó en la pierna un ungüento elaborado a base de aceites y aguardiente y pidió hojas de naranjo o de malva loca. Le dieron nueve hojas de malvaloca y la reo con cada una recitaba las siguientes palabras:

“mi señor Jesucristo por el monte Olivete entró, con la rosa maldita se encontró y luego le preguntó ¿quién eres rosa hermosa? Yo soy la rosa hermosa, olorosa, que de rubio visto y en rubio caballo cabalgo, y chupo la sangre como la carne. Pues si

¹⁷⁰ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 9, fol. 1r.

¹⁷¹ *Ibidem*, fol. 1v.

eres la rosa hermosa, olorosa, que de rubio vistes y de rubio calzas y en rubio caballo cabalgas y chupas la sangre y comes la carne, yo te enviaré fuego del cielo que te quemes y te abrases. Señor mío Jesucristo, no me envíes fuego del cielo que me queme ni me abraze. Santíguame nueve veces en nombre de Dios y quedarás sano.”¹⁷²

A continuación, María Montañés juntaba las 9 hojas “tomaba unas tijeras y haciéndolas cruz juntamente con las hojas, las tomaba en la mano y hacía tres cruces sobre la pierna diciendo unas palabras”.¹⁷³ De éstas tan sólo recuerda las últimas que eran: “anda al infierno”. Como se vislumbra en estos testimonios, tanto el uso de sus gestos formando cruces o usando agua bendita, como en la inclusión de advocaciones a Jesucristo en sus oraciones, indica que no existió para esta hechicera una distinción clara entre lo profano y lo religioso.

Catalina Gutiérrez alias “la Genara” utilizó también la cruz en algunas de sus prácticas mágicas. El 30 de marzo de 1734 compareció María Alcántara por propia voluntad. Declaró que un día estando juntas en torno a la lumbré vio como Catalina juntaba las manos “haciendo cruz con los dedos pulgares, de forma que por 4 ó 6 veces formó las cruces y como que rezaba muy bajito, de modo que la declarante no lo pudo oír”,¹⁷⁴ con la finalidad de que su marido al llegar a casa no se encontrase con “los satanes”. Además, en su extenso repertorio incluyó otras imploraciones a Dios o a la Virgen, como las recogidas en la oración al ánima sola, llevada a cabo con el fin de atraer a la persona que quisiese a su lado:

“Ánima sola, fiel de Dios, sola fuiste con nos, un don os pido y me lo tenéis que otorgar, que a (nombre de quién fuese) me lo habéis de acarrear, si es de todo corazón, señas fijas me habéis de enviar. Que cante gallo, que ladre perro, que rebuzne borrico, una estación del Santísimo os mando, ni os la doy ni os la quito, en la falda de la Virgen la deposito, hasta que venga y no se detenga y me diga lo que supiere y que haga lo que quisiere”¹⁷⁵

Tras esta oración se debían rezar siete Padres Nuestros y siete Aves Marías sin *Gloria Patris*. También realizó otras prácticas que incluyeron simbología cristiana como ella misma confesó el 20 de mayo de 1739. Para curar a una enferma pasó a su casa, y en una olla nueva puso un sapo viejo echado en cal. Lo dejó así durante tres semanas hasta que se consumió y quedó solo la piel y los huesos. Partió el sapo en siete partes “y

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 4, fol. 1r.

¹⁷⁵ *Ibidem*, fol. 2v.

trayendo (por encargo de la reo) una burra negra, empezó la reo a hacer con las partes de dicho sapo, señales por el pescuezo y brazos de la burra, cuyas señales eran una cruz sin cabeza, lo que ejecutó estando a solas y sin decir oración alguna”.¹⁷⁶ Justo al término de aquella acción, la burra abrió la boca e interpretó Catalina que era signo de mejoría.

Otros símbolos e insignias religiosas fueron tomados por las sortílegas del siglo XVIII. ¿Hasta qué punto el “ingrediente” religioso que formaba parte de la práctica podría ser garantía de su eficacia? Nada especificaron estas expertas en el arte al respecto, pero sí que es cierto que estas inclusiones en sus lances son comunes a los tres distritos inquisitoriales en todo el siglo. El agua bendita, las santiguaciones, las reliquias, el uso del credo o de las novenas fueron otras piezas que pasaron a formar parte integrante de los rituales mágicos cotidianos.

Por ejemplo, Francisca Romero, abusó con intenciones poco ortodoxas de elementos religiosos muy preciados como el agua bendita o las advocaciones a la virgen. Francisco Borrero, un jornalero de 23 años, buscó a esta conocida hechicera para pedirle que le quitara el gran padecimiento de la espalda que sufría. Tras un reconocimiento inicial, Francisca corroboró ser causado por hechizos. “Tocó las espaldas con sus manos y con la boca le chupó (...) y cuando le chupaba con sus manos le decía *Ave María, Ave María, tres clavos mortales vayan en tu compañía*. Y tras aquello le dio unos polvos con hierba para que los tomase en su casa con agua bendita”,¹⁷⁷ al tiempo que hacía signos en el aire con una espada y decía quién había sido el que había causado el mal.

Si la utilización del agua bendita había sido frecuente en sus remedios, más lo fue el abuso de las advocaciones religiosas. Según la causa que se le abrió en 1804, una vez tomadas todas las declaraciones pertinentes y sacado extracto de los hechos, se calificaron de “supersticiosos con anuncios de adivinación que envuelven manifiesta superstición con manera criminal y sacrílega, de abominable abuso de sagrados nombres que invocaba para acreditar sus mentiras”.¹⁷⁸ Según las conclusiones inquisitoriales, esta hechicera había utilizado el nombre de santos, la Virgen y otras advocaciones, así como misterios religiosos con la intención de generar confianza y credibilidad (“para

¹⁷⁶ *Ibidem*, fol. 4r.

¹⁷⁷ AHN, Inquisición, leg. 3726, exp. 213, fol. 3r.

¹⁷⁸ AHN, Inquisición, leg. 3731, exp. 148, fol. 7r.

acreditar sus mentiras”). No se especificó si su uso tuvo una intención de profanación de los mismos añadida. Ana Muñoz “la Rata”, en cambio, usó otro símbolo: las santiguaciones adobadas con oraciones y peticiones a los demonios. Así lo declaró Fernanda García, una mujer de 35 años que tenía a su marido enfermo. Se dejó llevar por el consejo de su cuñada, Isabel González, y buscó a esta hechicera para que le curase. Ana, para saber si aquel hombre estaba enfermo de forma natural o por hechizos requirió 3 reales, una jarra llena de agua bendita y tres granadas. “Habiendo hecho al enfermo alguna santiguación en la cabeza y estómago, murmurando unas palabras, dijo que lo que tenía el enfermo era hechizos”.¹⁷⁹ Similar situación se dio con otra testigo, María García, de 22 años: “que padeciendo alguna enfermedad que llaman ‘mojarrillo’, esta reo la curó haciéndole santiguaciones en el vientre y al mismo tiempo decía Jesús, José y María, primero pongáis vuestra mano que yo pondré la mía”.¹⁸⁰

También curó con santiguaciones María “la Moya”. El presbítero Martín López Merino se hallaba gravemente enfermo y su criada, Isabel Sánchez Villalón, acudió en busca de esta hechicera para intentar lograr su salvación. Esta supersticiosa vino a verlo, “tocó al enfermo con su mano la cabeza y le untó el vientre diciendo *Martín yo te curo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*. Que hizo algunas santiguaciones profiriendo unas palabras secretas.”¹⁸¹ Tras todo el ritual curativo mezclando invocaciones cristianas con oraciones y dichos profanos, acabó dictaminando que el presbítero no tenía salvación. Efectivamente murió el día que María había indicado, y según se declaró ante la Inquisición de Córdoba en 1716, a la hora exacta que ella estimó.

Finalmente la reliquia, una pieza u objeto digno de veneración, también obtuvo su protagonismo entre el repertorio hechiceril con intenciones ni devotas ni religiosas. Catalina “la Santa”, mujer de Diego de León, fue una de ellas. La primera testigo de su causa, María Fernández, relató algunos sucesos que le ocurrieron mientras estuvo enferma. Para sanarla le pidió una prenda suya (una calceta) para componerla. Al mismo tiempo que ella se encargaba de conjurarla, así como una bebida que el marido de María le había proporcionado, “les dijo fiasen en la virgen del Amparo que había de

¹⁷⁹ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 48, fol. 2r.

¹⁸⁰ *Ibidem*, fol. 2v.

¹⁸¹ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 3, fol. 1v.

quedar buena”. Esta encomienda unida al remedio mágico no fue suficiente para sanarla y Catalina tuvo que realizar otros lances añadidos. Una vez curada, “le dijo la testigo que tenía mucho miedo de que no la volvieran a hacer mal, y la respondió que no tuviese miedo que ella le daría una reliquia”¹⁸² que actuaría como amuleto protector, ahuyentando la enfermedad y todo mal que ella pudiese recibir.

La causa de otra Catalina “la Santa”, mujer de Juan de las Heras, contó con la delatante Francisca, que remitió abundante información. La reo le dio una piedra del tamaño de una almendra, que pasada tres veces por agua bendita y llevada colgada en una bolsita actuaría como amuleto protector. Por su parte, Ana María de San Jineto hizo un uso muy peculiar de la novena a San Antonio Abad. Según María Ruiz, una de las declarantes, dijo que queriendo saber sobre si su marido, que había viajado a las Indias, estaba vivo y si regresaría, esta supersticiosa le encomendó realizar dicha novena tal como ella le indicaba. Duraría nueve días y debía de comenzar siempre a la misma hora. Debía ponerle la estampa del santo junto a un cerdo. “Se le debía cerrar el hocico con un papel doblado cuatro veces y asido a la estampa con dos alfileres, uno a cada lado de la boca”.¹⁸³ Que debía rezar nueve veces estando de rodillas (no se especifica el qué) y al terminar no decir *gloria al patris*, sino “san Antonio grande y potente, que una noche pasaste de levante a poniente y quisiste volver los puercos de tropea, vuelve y revuelve el corazón de (fulano), que no pueda comer ni beber sin mí”¹⁸⁴ y otras palabras que no se especificaron. También, esta misma declarante había oído decir a la reo que para atraer la voluntad de cualquier persona bastaba con decir las palabras de la consagración frente al rostro de la persona deseada, y posteriormente proseguir diciendo “no te digo por consagrarte ni para matarte sino para quererte y que me quieras”.¹⁸⁵

Por último, Juana Gómez Pandilla también utilizó otro elemento que formó parte fundamental de los principios del catolicismo: el credo. Estando presa en las cárceles secretas tuvo su primera audiencia, y tras ésta, pidió otra voluntariamente. Solicitó que se le releyesen los cargos de los que se le acusaba. Al primero dijo que era cierta la versión del delatante Muñoz pero no le dio un bocado en el ombligo como se dice, “sino que le tocó el estómago con el dedo y diciendo una oración y cinco credos, al tiempo de

¹⁸² AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 133, fol. 1r.

¹⁸³ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 202, fol. 1r.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

ponerle la manteca de azahar y aguardiente sintió un extraordinario ardor, y luego le puso un paño mojado en vinagre, con que le quitó.”¹⁸⁶ También Francisca de Zamora, una mujer a la que había tratado en una ocasión con gran éxito, se calzó unos zapatos pajizos y al pasar por delante de la casa de la comadre que ayudaba a parir, notó que se le enfriaron al instante. Habiendo probado distintos modos de calentárselos, no lo consiguió “por lo que llamó a la reo y contándoselo se los santiguó diciendo algunas palabras al modo de oraciones que no entendió, y dijo luego a los presentes que ya estaba buena, y con efecto sintió los pies calientes”¹⁸⁷.

Como hemos venido analizando hasta el momento, muchas fueron las manifestaciones religiosas que estuvieron presentes en las prácticas mágicas. Se recurrió a la naturaleza, utilizando piedras, hojas de los árboles, minerales, tierra etc. Se mezclaron estos ingredientes con oraciones que solicitaban la ayuda de algunos demonios o bien de algunos santos o de Dios y la Virgen. ¿Quizá pudo confundirse lo profano y lo religioso? ¿o fue una elección consciente? También se utilizaron otras manifestaciones devotas como las novenas, palabras del credo, del momento de la consagración o incluso de la bula de las cruzadas. El agua bendita, la cruz, la hostia y trozos de ara consagrados también fueron importantes recursos para estas supersticiosas. Todos los elementos seleccionados llevaban impreso un importante valor tanto para los feligreses como para el cuerpo eclesiástico. Su uso incorrecto suponía una pérdida del significado religioso, transformándose en algo totalmente diferente. En muchos de los casos, las hechiceras que utilizaron estos objetos y manifestaciones religiosas con fines distintos a los marcados por el catolicismo, fueron tratadas por la Inquisición como ignorantes, desviadas, pero inofensivas. La aplicación de las débiles condenas no evitó la continuidad de esta práctica, que además ofrecía importantes beneficios económicos y sociales, y como consecuencia perseveró durante todo el siglo XVIII. ¿Pero, hasta qué punto estas supersticiosas habían elegido estos “ingredientes” azarosamente? Teniendo en cuenta que utilizaron los símbolos religiosos más sublimes, y no exclusivamente uno, puesto que muchas de ellas recurrieron a varios de los recursos aquí señalados, cabría considerar que su elección fuese expresa.

¹⁸⁶ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 201, fol. 3r.

¹⁸⁷ *Ibidem*, ff. 2r. y v.

Los usos que se le daban a estas mixturas entre lo religioso y lo profano no eran la adoración ni la devoción, sino, en la mayoría de los casos, un interés por aprovechar la fuerza de los símbolos religiosos para cambiar la realidad: enfermedades, mal de amores, riquezas e incluso los casamientos. Estos intentos de control de la situación llevaban a sus autores a incurrir en el pecado, a lo que se les suman las numerosas invocaciones realizadas a los demonios. Ciertamente se pudieron utilizar los elementos religiosos por ignorancia o bajo el desconocimiento de su mal uso (o no), pero ¿la invocación expresa al demonio cómo podría justificarse?

Si dejamos atrás entonces la posibilidad de que una particular ignorancia pudiera haber envuelto a estas supersticiosas, no sólo durante el siglo XVIII, sino durante toda la Edad Moderna, habría que aceptar que existió una apropiación de los símbolos y elementos religiosos por parte de estas sortilegas con otros fines. ¿Fue quizá esta introducción constante de lo religioso en la práctica mágica una manera de justificar y legitimar sus actuaciones ante la sociedad? El hecho de introducir agua bendita u hostia consagrada, entre otros ejemplos, podían actuar como punto legitimador, transmitiendo al implicado la idea de que los actos que se estaban realizando se llevaban a cabo con el consentimiento divino. El uso de oraciones como el Ave María o el Padre Nuestro, o las advocaciones a vírgenes y santos pudieron ejercer las veces de argamasa de lo reconocible eclesiásticamente y lo inaceptable por los principios y dogmas de la Iglesia. Quizá las hechiceras trataron con esta táctica de que las personas que se vieron implicadas en estas prácticas no sintiesen necesidad de confesarse, ni de denunciarlas a la Inquisición. También cabe la posibilidad de que se valiesen de los elementos religiosos como un atractivo de lo demoníaco, entendiéndose como elementos, en ocasiones hasta consagrados, que podían deshonorarse y profanarse deliberadamente.

Finalmente, una última explicación en consonancia con el modo en que pudieron apropiarse de estos signos devotos, fue la de ejercer una resistencia velada a los mandatos e imposiciones del dominio religioso. El catolicismo como cultura dominadora, ejercía un fuerte control sobre la población. Dictaminaba tanto lo que no se podía hacer como lo que se debía. Interponía una serie de mandamientos, dictaminaba qué es pecado y qué no, sus tipologías (veniales y mortales, por oficios etc.), ejercía control de la conciencia e incluso recibía la delación del vecino, juzgando

continuamente el correcto comportamiento católico. El conocimiento mágico pudo utilizarse para manifestarse en contra de tan amplia dominación.

V.3.3 DISTINCIÓN O INDISTINCIÓN DEL USO DE LO BRUJERIL EN LA HECHICERÍA: ¿UNA ESTRATEGIA DE CONTROL SOCIAL?

El fenómeno de la brujería tuvo su presencia en las zonas septentrionales del país y la hechicería en las meridionales es un hecho contrastado por los historiadores a partir de la documentación. La bruja y la hechicera no convergieron en la mayoría de sus características definitorias. La primera selló pacto explícito con el demonio, y se afilió a la comunidad de brujos mediante un ritual de iniciación a través del cual apostataba del cristianismo, renegaba del bautismo, de la Virgen y de los santos.¹⁸⁸ Otorgaba su alma al demonio, le proclamaba su eterna adoración y le besaba incluso sus partes posteriores. Acudía de manera habitual al aquelarre, donde tenía lugar la misa negra, los participantes danzaban y acababan con encuentros desenfrenados. También solían aplicarse ungüentos que les permitían volar hacia dichas reuniones y ejercían prácticas sobrenaturales siempre perjudiciales. Según lo dispuesto en el *Malleus Maleficarum* y en algunas bulas papales, incluso chupaban la sangre de los niños o los ofrecían al demonio¹⁸⁹. En cambio las hechiceras, realizaban prácticas maléficas o benéficas, relacionadas con asuntos de la salud, el amor, las riquezas o la adivinación. No mataban a niños, no los ofrecían al demonio ni le juraban adoración eterna, no renegaban de la fe católica, no celebraban los sabbats, sus ungüentos tenían finalidades paliativas y no se reunían en comunidades, entendiéndolo al modo de los sabbats.¹⁹⁰

¹⁸⁸ como lo atestiguó la bula *Summis Desiderantibus*: “y reniegan la fe misma que recibieron con el santo bautismo con una fe sacrilega. No temen cometer ni perpetrar un gran número de otros crímenes y sacrilegios infames por instigación del enemigo del género humano”. Bula *Summis Desiderantibus affectibus*, 1484. Publicada en la obra KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus, *Malleus Maleficarum*..., pp. 43-46.

¹⁸⁹ Inocencio VIII, bula *Summis Desiderantis*, 5 de diciembre de 1484, en *Magnum Bullarum Romanum*, V, Turín, 1860, pp. 296-297; Gregorio IX, bula *Vox in Roma*, 13 de junio de 1233 en AUVRAY L. (ed.), *Les registres de Grégoire IX*, vol. 1, París, 1986, n. 1391, cols. 780-781.

¹⁹⁰ Sí que se dieron casos en que realizaban rituales varias hechiceras juntas para obtener un mayor potencial mágico. Sobre estas diferencias entre ambas figuras mágicas véase: TAUSIET CARLÉS, María, *Abracadabra Omnipotens*...pp. 195, 207; del mismo, “Avatares del mal: el diablo en las brujas” en TAUSIET, María, y AMELANG, James S., (dirs.), *El diablo*... pp. 45-66; CARO BAROJA, Julio, *Las brujas*... p. 128; PALACIOS ALCALDE, María, “Hechicería e Inquisición...

Estas marcadas diferencias son las que responden a la caracterización teórica que se les concedió a ambas figuras a lo largo del siglo XVI y XVII y que se trasladaron al siglo XVIII.¹⁹¹ No obstante, los teóricos del siglo XVIII manifestaron ciertas reservas en la continuidad de los modelos descritos, ya que se centraron en analizar el delito de superstición, y abandonaron su interés por la “bruja”, que tantas monografías había generado en los siglos precedentes. Sin embargo, la práctica no siempre se correspondió enteramente con el discurso. Así lo demuestra el estudio de Martín Soto, que ya analizó la existencia en Andalucía de ciertas personas que fueron tenidas por brujas por sus vecinos, y algunas otras a las que les interesó parecerlo para obtener respeto y prestigio.¹⁹² Según sus aportaciones, “aparecen algunos casos en el siglo XVI, desaparece en el siglo XVII (al menos no hay constancia de ningún proceso en el que suene la voz “bruja”) y luego, de forma inesperada, aparece de nuevo en algunos procesos del siglo XVIII”¹⁹³. Efectivamente, en la documentación existieron manifestaciones expresas que pudiesen en otro contexto asemejarse a algunas características de la brujería. Ciertamente es que tan sólo puede apreciarse en una minoría de casos, y que aún así, tales causas recibieron un tratamiento inquisitorial, y por extensión una condena, propios de la hechicería.

¹⁹¹ El imaginario del sabbat fue descrito en numerosas obras durante el siglo XV y XVI. Algunas con mayor credulidad: Fray MARTÍN DE CASTAÑEGA, *Tratado muy sutil y bien fundamentado...*; CIRUELO, Pedro, *Reprobación de las supersticiones...*; VITORIA, Francisco de, *De magia...*; CASTRO, Alfonso de, *Adversus omnes hæreses*, In aedibus viduae haeredum Ioannis Stelfij, si, 1565; TORQUEMADA, Antonio de, *Jardín de flores curiosas...*; DEL RÍO, Martín, *La magia demoníaca...*; NAVARRO, Gaspar, *Tribunal de superstición ladina...*; VILLALOBOS, Enrique de, *Suma de la teología moral y católica*, segunda parte, Bernardo de Villadiego, Madrid, 1682, (1637), pp. 633-648; MACHADO DE CHAVES, Juan, *Perfecto confesor y cura de almas*, Viuda de Francisco Martínez, Madrid, 1646, pp. 237-250. Otras obras con un juicio algo más escéptico, aludiendo al fuerte poder de la imaginación en los individuos: Fray LOPE DE BARRIENTOS, *Tratado de la adivinanza...* ff. 95v- 145v; BNE, Mss. MICRO/8394, MADRIGAL, Alfonso del, *Super Genesim novus commentaria, Inc.: Altissimum enim negotium est et maioris indigens... Super duos prologos genesis atque duodecim prima capitula eius tabulatio explicat feliciter. Deo gratias necnon sue virginis matris et etiam sancto christophoro cum omnibus sanctis amen*, S.XV; BASSIN, Bernardo, *Tratado notable de las artes mágicas y los maleficios de los magos*, traducido por JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel, en *Áreas: Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 9, (1988); PEDRAZA, Fray Juan de, *Suma de casos de conciencia*, Francisco de Guzmán, Toledo, 1567; ARLÉS Y ANDOSILLA, Martín, *Tractatus insignis et exquisitissimus de superstitionibus contra maleficia seu sortilegia, que hodie vigent in orbe terrarum*, Pierre Gromors, París, 1584 (1517); VALENCIA, Pedro de, *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, Universidad de León, León, 1997; TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco, *Daemonologia sive de magia natvrali, daemoniaca licita et illicita, deq, aperta et occulta, interuentione et inuocatione doemonis*, Joh. Theowaldus Schonwetter, Moguntiae, 1618, del mismo, BNE, R.MICRO/638, *Defensa en favor de los libros católicos de la magia*, si, 1615; TOLEDO, Francisco de, *Instrucción de sacerdotes y suma de casos de conciencia*, libro IV, cap. 14-16, viuda de Francisco de Córdoba, Valladolid, 1627, pp. 147-151.

¹⁹² MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia y vida cotidiana...* pp. 539-566.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 531.

Realmente no se llevaron a cabo prácticas brujeriles entendidas al modo norteño, sino que hubo un uso de algunos elementos de clara resonancia a brujería aplicados con otras intenciones. Al mismo tiempo no hay que olvidar que en el siglo XVIII la Inquisición tomó distancia respecto a la credulidad de la actuación de las brujas en España. Todo ello explica en modo y forma que el Santo Oficio no actuase con dureza contra los casos de hechicería que tuvieron alguna muestra de elementos brujescos. No obstante, tal perspectiva no puede hacernos obviar la existencia de dichas expresiones, que sin duda, se llevaron a cabo con alguna finalidad escondida.

El comportamiento progresivo-regresivo de los casos que incluyen algún factor propio de la brujería que describe Martín Soto coincide perfectamente con la evolución que a nivel general recibió la brujería y la hechicería en España. Durante el siglo XVI la Inquisición fue consolidando tanto su poder como su jurisdicción. Al mismo tiempo los casos de brujería fueron aflorando en el norte peninsular, brotando numerosos focos que fueron castigados por parte de la justicia civil e inquisitorial. A partir de los sucesos de Zugarramurdi, el posicionamiento inquisitorial cambió. Los inquisidores se apartaron de todo lo que pudiera tener algún sabor a brujería, y la hechicería comenzó a obtener una mayor atención en su seno. Estos hechos podrían explicar que en el siglo XVII no quedase registrada ninguna documentación oficial que albergase atisbo de brujería. Sin embargo, pasado este fuerte interés por controlar la práctica de hechicería y desoír lo relativo a la brujería, en el siglo XVIII reaparecieron pequeñas manifestaciones que recuerdan a algunas características propias del imaginario brujeril. Ni se dieron todas al mismo tiempo, ni en el mismo caso, y se manifestaron a lo largo de todo el siglo XVIII.

Contextualizando el tipo de comportamiento al que estamos haciendo referencia, cabría mencionar algunos casos acontecidos en el siglo XVI. El 28 de diciembre de 1554 el Consejo de la Suprema envió una carta al tribunal inquisitorial de Granada solicitando que la justicia real dejase en libertad a unas mujeres vecinas de Adra, Almería, que habían sido acusadas de brujas. Dichas reos eran Teresa Rodríguez, Isabel de Vergara, Catalina Ruiz y Mari Díaz. Según la correspondencia, el tribunal debía dejarlas en libertad, abandonar su tortura para obtener su confesión, llamarlas a declarar cuando así fuese necesario y respondiesen lo que respondiesen, absolverlas¹⁹⁴. Esta flexibilidad se

¹⁹⁴ AHN, Inquisición, libro 574, fol. 353; MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia y vida cotidiana...* p. 532.

debió a la resolución adoptada en la reunión celebrada en Granada en 1527, para establecer qué postura adoptar ante las acusaciones de brujería y qué estimar cierto o falso¹⁹⁵.

Otro caso especialmente sugerente en este mismo sentido fue el de Inés de Venegas. Esta vecina de Montilla declaró voluntariamente el 19 de septiembre de 1570 ante el tribunal inquisitorial de Córdoba y narró toda una compleja historia que incluyó elementos muy propios de la brujería.¹⁹⁶ Convivió con Catalina Clavijo, criada de la familia, que además tenía el cometido de enseñarle a hacer labores. Según el testimonio de Inés, se untaba unos aceites y se acostaba junto a ella, y durante la noche Inés sentía como si hubiera un hombre a su lado, que pudiera ser el demonio. Su madre nunca la creyó por dormir ambas encerradas bajo llave, por lo que ningún hombre podría entrar en la habitación.

Según siguió relatando, otra mujer muy conocida de la familia, Inés de Cabeza, también le habló sobre temas relacionados con el demonio y trató de arreglarle un casamiento con su primo, a lo que ella se negaba. Una vez que recibió una untura estuvo dispuesta a dicho casamiento, e Inés aprovechó para decirle que iba a concertar una cita con los demonios esa noche para llevar a cabo la unión. Sobre las doce se desnudó Inés de Cabezas e intentó desnudarla a ella, aunque no pudo. Luego llegaron tres hombres, de los cuáles uno decía ser su primo y los otros dos, dos demonios. Uno de ellos se ofreció a ser familiar de doña Inés y para ello “la había de llevar sin ser vista y había de renunciar diciendo que renunciaba de Dios y de su madre y de los ángeles y de los santos”¹⁹⁷. Siendo incapaz de repetirlo ella misma, le dijeron que simplemente indicase que sí con la cabeza. También hizo referencia a la celebración de juntas en Navarra o en Sevilla diciendo “que en Sevilla había doscientos y tantos hombres y ciento y tantas señoras de lustre, sus compañeras que iban a Vizcaya y Navarra y Sevilla; y habían muerto ciento y veinte niños, y hacían cuanto mal podían”¹⁹⁸.

Estas declaraciones ponen de manifiesto que hubo algunas personas crédulas sobre los asuntos brujeriles, o que tuvieron gran imaginación y se dejaron llevar por los relatos

¹⁹⁵ AHN, Inquisición, libro. 1323, ff. 54r.-60r.

¹⁹⁶ Este caso ha sido citado en el apartado “IV.3 Hechicería andaluza”, en la p. 245.

¹⁹⁷ AHN, Inquisición, leg. 1856¹, sin núm exp, fol. 6r.

¹⁹⁸ *Ibidem*, ff. 6r. y v.

que conocieron sobre lo que parecía llevarse a cabo en el norte de España. Sea como fuere, esta resonancia a brujería ya se manifestó en el siglo XVI, pero la Inquisición no le concedió mayor importancia. Inés de Venegas fue condenada a abjuración de *vehementi* en la sala de la Inquisición, y que fuese absuelta de cualquier sentencia de excomunión. Inés de Cabeza, negativa en todos los hechos, fue también simplemente absuelta.

Si hubo otros casos similares donde los testigos por influencias recibidas conociesen y narrasen situaciones en las que interviniesen elementos propios de la mitología del aquelarre (al menos en la narración), no quedó reflejado en las relaciones de causas, que por lo general fueron muy escuetas. El pensamiento y la creencia de estos vecinos o testigos pudieron quedar escondidos bajo la ligereza con la que el Santo Oficio describió las causas posteriormente. Generalmente el Santo Oficio, bastante incrédulo, trataba estos casos como pura práctica hechiceril o bien, no los tomaba en consideración y absolvía a los implicados, como fue el caso de Inés de Venegas e Inés de Cabezas.

En 1572 también tuvo lugar el proceso de Leonor Rodríguez, “La Camacha”,¹⁹⁹ una hechicera, que a pesar de ser acusada como tal, la publicación de la obra *El Coloquio de los Perros* de Cervantes, que la tomó como personaje de su trama narrativa, le otorgó la fama de poderosa bruja. Se afirmó entre sus páginas: “fuese la gente maldiciendo a la vieja, añadiendo al nombre de hechicera el de bruja”²⁰⁰. No importó tanto las cualidades que se le atribuyesen, como el hecho de que fuese el propio pueblo el que le adjudicase la categoría de bruja.

En el siglo XVII también encontramos un caso especialmente atractivo. Este fue el sucedido en 1646 contra María Jiménez, conocida en Rute como “María la de Burgos”.

¹⁹⁹ AHN, Inquisición, leg. 1856¹, doc. 10 y 10 bis. Para conocer estudios más completos sobre Leonor Rodríguez véase: COBOS RUIZ DE ADANA, José, “La hechicería en Montilla a finales del siglo XV...”; HUERGA, Álvaro, “El proceso inquisitorial contra la Camacha” en CRIADO DE VAL, Manuel, *Cervantes: su obra y su mundo. Actas del I congreso internacional sobre Cervantes*, EDI-6, Madrid, 1981, pp. 453-462; GRACIA BOIX, Rafael, “Un noble cordobés...”; GARCÍA SOORMALLY, Mina, “Las camachas cervantinas: el embrujo de Andalucía desafía las instituciones”, en GÓMEZ YEBRA, Antonio A., *Estudios sobre el patrimonio literario andaluz*, Aedile, Málaga, 2008, pp. 11-25; GARRAMIOLA PRIETO, Enrique, *La Camacha cervantina. De la leyenda a la realidad*, Concejalía de Prensa y Publicaciones, Montilla, 1988; PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Cervantes, la Camacha y Montilla*, Ayuntamiento de Montilla, Montilla, 1991; del mismo, “Investigaciones en Montilla sobre el Inca Garcilaso, san Francisco Solano y Cervantes” en *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles artes*, año XXI, 63, (1950), pp. 15-44.

²⁰⁰ CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *Novelas Ejemplares...* p. 264.

Esta acusada confesó al Santo Oficio unos hechos que implicaban a Beatriz Páez, quien supuestamente lideraba la secta brujeril que había en aquella villa.²⁰¹ Inicialmente, esta joven había sido apresada por la justicia real a causa de un hurto que aparentemente había realizado en la casa donde trabajaba. Conociendo probablemente que en estas fechas la Inquisición se mostraba muy escéptica en los asuntos de brujería, así como la nueva normativa vigente por la que se regían los inquisidores desde 1614, no dudó en auto-delatarse bruja, lo que la trasladaría automáticamente a las cárceles del Santo Oficio y la evitaría un juicio por robo. Todas las detalladas experiencias que narró María Jiménez recuerdan a los testimonios acontecidos en las audiencias de los procesos de Logroño en 1610. Si tenemos en cuenta que aquellos procesos fueron especialmente conocidos (y muy probablemente transmitidos oralmente) y que incluso se realizaron distintas ediciones de la relación del auto de fe,²⁰² podemos entender que pudiese darse un caso como éste en Andalucía.

Que su práctica fuese real es dudoso puesto que no se han conservado otros testimonios que nos permitan concluir que hubo una práctica fehaciente. La imaginación de María Jiménez junto con las noticias que recibiese en Burgos de aquellos procesos de Logroño, pudo permitirle fácilmente elaborar esta compleja práctica brujeril que vinculó a las tierras cordobesas. Entre otros episodios describió al demonio, cómo fue atraída por la propia Beatriz para entrar como neófita, el uso de los instrumentos musicales en sus encuentros al tiempo que bailaban, las salidas que realizaban al campo etc. Fue acusada del delito “hechicera y bruja” por el Santo Oficio pero murió en las cárceles mientras su caso era investigado por la Suprema, fruto de la discordia entre los inquisidores. El tratamiento que recibieron los restantes miembros de la supuesta secta de Rute fue bastante escéptico igualmente. Francisco Ramos, Luisa Páez y María de Quesada fueron absueltos y puestos en libertad. María Jiménez recibió un tratamiento inquisitorial propio de las hechiceras embusteras, aunque en sus declaraciones ella misma recompusiese el comportamiento y las experiencias vitales propias de las

²⁰¹ AHN, Inquisición, leg. 4972, exp. 45, ff. 31-36.

²⁰² “Relación de las personas que salieron al auto de fe que los señores doctor Alonso Becerra Holguín, del hábito de Alcántara, licenciado Juan del Valle Alvarado....celebraron en la ciudad de Logroño en siete y ocho días del mes de noviembre de 1610 años. Y de las cosas y delitos que fueron castigados” Juan de Mongastón, Logroño, 1611. Consúltase en el catálogo on line de la Biblioteca Gonzalo de Berceo, sección Inquisición española: <http://www.vallenajerilla.com/berceointernet/inquisicion.php> (12 enero 2014).

brujas.²⁰³ Finalmente, tras un año encarcelada, María Jiménez pareció obtener su objetivo inicial, ser tratada como una embustera y esquivar la justicia real.

En el siglo XVIII no encontramos estos relatos tan detallados pero sí estuvo presente la voz “bruja” en la documentación inquisitorial, así como algunos comportamientos que son pura reminiscencia de lo brujesco. Hay que tener en cuenta que estas mixturas a las que nos referimos se manifestaron en una minoría de los casos. En ocasiones aparecieron de manera sutil en los testimonios de los testigos, lo que pudo reflejar una particular creencia popular, desvirtuada de las descripciones propuestas por los moralistas e intelectuales. Es por ello que consideramos que pudo existir una cierta tendencia al uso del término “bruja” para estigmatizar determinados casos que pudieron haber sobrepasado los límites de lo socialmente tolerable. Con dicha acuñación social del delito, no sólo se dañaba al acusado sino a los familiares y a generaciones posteriores, obteniendo una marginalización de la vida pública. Mediante esta estrategia se conseguía infligir una pena más allá de las débiles medidas condenatorias que solía imprimir la Inquisición.

A Josefa, la de los perritos chinos, alias Josefa Martínez se le otorgó fama de bruja entre el pueblo. En 1771 se le abrió causa por sortilegios amatorios y por encubrir cosas ocultas. Esta vecina de Cádiz contó con catorce testificaciones en su contra, de entre las cuales: “otros dos testigos mayores contestan en que a la reo llaman bruja”²⁰⁴. Este sutil testimonio manifiesta que se dieron habladurías populares que le otorgaron cierta fama. Como consecuencia, esta persona y sus familiares quedaban vinculados a atribuciones negativas, perversas, pudiendo sufrir cierto rechazo así como la incapacidad de integrarse socialmente con el resto de la comunidad. Otro de los casos más populares del siglo XVIII fue el sucedido en 1736 a la sevillana Dolores López. No fue procesada por algo concreto pero que la voz popular le otorgó la fama de bruja. Durante las audiencias se la acusó de tener pacto con el demonio pero esto no apareció recogido en la condena final. Sus datos biográficos muestran algunos prodigiosos comportamientos que el pueblo no consideró propios de un ser normal.²⁰⁵ Todo ello ayudó a propiciarle

²⁰³ CORONAS TEJADA, Luís, *De Zugarramurdi* ...p. 29.

²⁰⁴ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 73, fol. 1v.

²⁰⁵ Para ver más detalles de sus circunstancias vitales véase el punto IV.3.2 ¿Decadencia en la práctica andaluza en el siglo XVIII? en pp. 251-253.

una fama que le había perseguido en vida y que la llevaría a la muerte en el garrote para después quemar su cuerpo.²⁰⁶

Doce años después, en 1748, fue procesada Luisa Baeza, vecina de Félix, Almería. Esta mujer había adquirido sus conocimientos mágicos de su madre y tenía fama de bruja. Las prácticas por las que fue procesada no se distinguían de las propias de la hechicería. Obtuvo veinte testimonios ratificados en su contra, entre ellos, el de su prima Mathiana. Ésta última afirmó que en una ocasión acudió a su casa y ella, su hermano y su cuñada estaban preparando una poción pestilente.²⁰⁷ Otros testimonios cuentan que un hombre que la reprendió por no ir a misa comenzó a enfermar gravemente y nada podían hacer los médicos para ayudarle. Otra vecina del pueblo acudió a Luisa para conseguir el amor del hombre del que estaba enamorada, y también acabó testificando contra ella. Hubo varios testimonios además del de su propia prima o su madre, o el de aquel hombre que la reprendió, que aportaron indicios de que no era una mujer muy querida en su vecindad. Por si la marginación había resultado insuficiente, el alcalde Francisco de Baeza llegó a expulsarla del pueblo y ella, sumida en cólera, juró vengarse. Casualmente tiempo después el alcalde comenzó a comportarse de una manera inusual e incluso huyó al monte sin dar noticias:

“y como en el julio antecedente sucediese faltar el dicho Baeza del lugar sin saberse donde paraba se conturbó el pueblo y salieron a buscarle y otros fueron a preguntarle a la reo si sabía dónde estaba, y dando ella a entender que lo sabía, dijo que nadie se atrevería a llegar al lugar porque estaba rodeado de muchas legiones de demonios.”²⁰⁸

Tras estos sucesos apareció la propia Luisa y comenzó a buscarlo con ayuda de otras mujeres. Francisco Baeza apareció desorientado, muy frío, pálido, con la memoria perturbada y acabó falleciendo a los pocos días. Estos hechos incrementaron más aún la fama que ya poseía como bruja perversa. Otros testigos también destacaron las intenciones perniciosas de sus actos. Pedro de Fuentes afirmó en sus audiencias que Luisa era la única culpable de que su esposa hubiese muerto, producto de sus maleficios. Una mujer llamada Francisca, mujer de Tomás de Benavides, le pidió a la propia Luisa que matase a su marido y le cedió un jubón que pertenecía a éste para que lo conjurase, dando fe así de que era capaz de quitar la vida. Finalmente, otro testigo

²⁰⁶ Cf. ABASCAL Y SÁINZ DE LA MAZA, José Rafael de, *Brujería y magia...* pp. 128-150.

²⁰⁷ AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 140.

²⁰⁸ *Ibidem*, fol. 3.

afirmó que Luisa le colocó una almendra en la boca y a partir de entonces empezó a sentirse mal. Su cuerpo comenzó a secarse paulatinamente, y víctima de la desesperación acudió a otras hechiceras para hacer frente a los actos de Luisa. Tras estos hechos, solicitó ante el Santo Oficio justicia y venganza.²⁰⁹

Más ilustrativos fueron sin duda los detalles que narró Juan Salvador Contreras como testigo en la causa contra Ana de Molina. El matrimonio dispuesto entre Manuel de Torres y Paula de Lara, sobrina de la reo, se rompió. La sortílega y la interesada de dicha unión citaron a Manuel para pedirle explicaciones. Paula de Lara le preguntó por qué no quería seguir tratando con ella y él le contestó que era porque tanto ella como su tía Ana de Molina eran brujas.²¹⁰ Nuevamente fue la sociedad la que ejerció la verdadera condena social. En este caso, Paula de Lara no encontraba facilidades para conseguir un buen marido, sufriendo la marginación a la que le condenaba Ana de Molina con sus actuaciones mágicas.

Una segunda táctica de control fue la llevada a cabo por las propias sortílegas. Éstas, en ocasiones, se asignaron a sí mismas la voz “bruja” (con todo el significado que ello conllevaba) para potenciar sus habilidades, generalmente las relacionadas con su capacidad para ejercer el mal. El Santo Oficio las condenó por prácticas supersticiosas, pero a través de los testimonios podemos hacernos eco de su inusitado interés por granjearse la fama de brujas. El caso de la cordobesa Catalina Gutiérrez fue muy particular porque ella misma no solo afirmó “a la testigo [Juana Bera] que habían salido muchas noches a brujear”,²¹¹ sino que describió numerosos detalles relacionados con el mundo brujo como la cópula con el demonio o la negación del cristianismo.

En una de sus audiencias confesó que una noche, para invocar al demonio encendió unas velas, las puso en el suelo y recitó la oración dedicada a santa Marta. Al acabar la invocación apareció el demonio en forma de perro castaño, parecido a un mastín, pero con unos cuernos largos y retorcidos que le salían de la cabeza. Ella le pidió que saliese del cuerpo de la enferma a la que estaba curando y el demonio le pidió algo a cambio. “Le respondió la reo que lo que quisiera, y la dijo el perro que había de renunciar de

²⁰⁹ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, “Breve bosquejo de la hechicería almeriense....

²¹⁰ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 8, fol. 3r.

²¹¹ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 4, fol. 5v.

Dios y que había de ver su dama y la había de gozar, en que consintió la reo y dijo renunciaba de Dios y que hiciese de ella lo que quisiese”²¹². A continuación ella se acostó sobre la cama y el perro se arrojó sobre ella, oprimiéndola y tomándola como quiso.

Otro de los encuentros con el demonio que relató fue con ocasión de una junta de varias hechiceras en casa de Marina Morales. Allí Marina les puso un ungüento por las comisuras y las cejas al tiempo que recitaba una oración, y el diablo hizo acto de aparición en forma de hombre. Entonces, se acercó y “besó la dicha Morales al demonio en la parte posterior y al instante se levantaron del suelo y salieron volando y llegado a la ermita de San Roque extramuros (...)”²¹³. Todos estos actos que incluyen reunión, ungüentos, besos en la parte posterior al demonio e incluso trato carnal o vuelos, son los que realizaba frecuentemente una bruja, y no una hechicera. ¿Cuál era el afán de predicar este tipo de relatos a otras personas? Probablemente Catalina utilizó este tipo de narraciones para darlos a conocer a distintos individuos, y ganarse así su respeto y la fama de ser muy poderosa (con gran éxito como hemos visto antes). La propia María Antonia de Araque, otra testigo, dijo “que oyó a la reo decía cómo habían brujeado algunos sujetos”²¹⁴. Esta táctica fue muy común entre las hechiceras. Publicitarse a sí misma era una forma idónea de que los más crédulos fuesen “creando” un renombre alrededor de cierta persona.

Algunos testigos en su causa dieron muestras fehacientes de que su posible interés por obtener cierta fama había tenido gran éxito. El 16 de agosto de 1730 en Castro del Río compareció voluntariamente don Julio Carrasquilla, licenciado, delatando a esta reo de haber oído que había cuadrillas de estas hechiceras y que se juntaban en una bodeguilla en calle Huertas, que lindaba con el molino de aceite de don Tomás Guzmán. Según afirmó: “andaban brujeando. Y que el declarante la había visto comunicarse unas con otras y que andaban juntas. (...). Y que se las atribuía haber brujeado un niño de seis meses.”²¹⁵

²¹² *Ibidem*, fol. 4r.

²¹³ *Ibidem*, fol. 6v.

²¹⁴ *Ibidem*, fol. 5v.

²¹⁵ *Ibidem*, fol. 1r.

Efectivamente, este testigo acudió a delatar a la reo sólo y exclusivamente por lo que había oído en el pueblo. Lo único que él sí pudo ver es que se reunían en ocasiones, pero nada más allá de dichas juntas. Esta voz social de “brujear” también fue confirmada por el testimonio de otros dos delatores. Julio de Luque dijo que “se las atribuía haber brujeadado a un niño de seis meses”²¹⁶ y este mismo dato fue también declarado por Antonio de León. El comisario, por su parte, cuando remitió esta sumaria al tribunal “informó que la opinión y fama de estas mujeres, y entre ellas la reo, era abominable por sus públicos y malos procederes, y que se les atribuía haber brujeadado a un niño de unos seis meses.”²¹⁷ Otro caso similar fue el de la gitana Clara de Viezma, vecina de Granada, que fue acusada de supersticiosa en 1738. El religioso fray Antonio de Jesús comentó que “le dijo la reo que ella era bruja y que con su arte le traería cartas o a su hermano lo que ella quisiera hacer”.²¹⁸ Diez años después, en 1748, en su cuarta audiencia “dijo ser cierto que por enero de 1743 engañó a un fraile sacándole dinero, diciendo ser bruja”²¹⁹. Estos testimonios apuntan al modo en que estas hechiceras solían darse a conocer y hacerse respetar.

Tan sólo unos años después encontramos el caso de Máxima Gil Martínez, vecina de Benalauría, Málaga, procesada en 1746 por hechicerías. Éste fue el veredicto del Santo Oficio, aunque su propia testificación era bien diferente:

“Esta reo se delató en 2 de noviembre de 1746, en Benalauría, ante el comisario don Francisco Espinosa y Aguilera, de pacto explícito con el demonio, comercio torpe con él y diversos hechos de brujería, declarando diversas mujeres cómplices, en cuyos hechos hace una larga historia y relación.”²²⁰

¿Cuál pudo ser la intención de auto confesarse bruja y admitir su trato carnal con el demonio? ¿Quizá conocer la flexibilidad y ligereza con que se penalizaba este tipo de acusaciones en estas fechas? ¿Quizá estuvo pensando en que al finalizar el seguimiento de su causa y cumplir la condena que recibiese, continuaría su vida con mayor reputación? Por su parte Ana Biruela, vecina de Montoro, entre sus testificaciones dijo:

“que una noche en la cama con su marido oyó ella sola brujas con aquellos instrumentos que suelen traer, y andaban en el tejado de su lagar. Pero que ella dijo

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibidem*, fol. 1.

²¹⁸ AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 162, fol. 2.

²¹⁹ *Ibidem*, fol. 6.

²²⁰ AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 160, fol. 1.

en su interior muy fresca, ‘andad con Dios, que no me da cuidado con la defensa, que tengo’, y quedaron atemorizadas de oírla hablar.”²²¹

Este tipo de declaraciones era un modo de manifestar su potencial, su fuerza y su poder mágico. Como se refleja en su testimonio, ante una posible amenaza de violencia o perjuicio, ella tenía habilidad suficiente para vencerlo desde la propia cama, aunque se tratase incluso de brujas. Ana de Molina fue otro vivo ejemplo de cómo estas mujeres utilizaron sus conocimientos sobre los atributos otorgados a las brujas para utilizarlos en su favor y ganarse así la confianza de posibles “clientes”. Juan Salvador Contreras, fue un joven de 27 años con quién esta hechicera tuvo trato por cuestiones de un casamiento que éste tenía dispuesto con Paula de Lara.²²² Acaecieron distintas desavenencias entre ambos pero según la documentación inquisitorial:

“esta reo, antes de que se hablase de dicho matrimonio, dijo muchas veces en conversación que ella sabía cuánto pasaba en el mundo, y el declarante la dijo: pues quiero una seña santa o bruja. A que respondió la reo riéndose, que la que era bruja besaba el trasero al diablo dos veces cada día, una por la mañana y otra por la noche, porque a estas horas se le aparecía para que lo ejecutase, y así lo tenían contento para lograr cuanto le pedían”²²³.

Esta contestación responde en primer lugar a un interés directo por demostrarle a Juan Salvador su cercana relación con el demonio, de ahí que conociese dicha información. En segundo lugar, a dejar constancia de que el demonio le permitía conseguir cualquier cosa que ella deseara a cambio del precio de los besos. De esta manera, trataba la hechicera de obtener credulidad y prestigio social.

Finalmente, el uso del imaginario brujesco pudo tener otras funciones, dependiendo de la situación y contexto en que se dieron. Uno de los casos más estremecedores es el acontecido en Baza. Según lo recogido en la causa contra María Tudela, 9 de noviembre de 1752, María Antonia Moreno, que se encontraba en la cárcel de dicha localidad, afirmó que don Álvaro de Mendoza había realizado un encargo a su madre, Antonia Guillén. Una noche, esperando que se llevase a cabo dicho “encargo”, entró en su casa Josefa Romero y Bernarda Vizcaíno y le trajeron un niño que Antonia Guillén puso boca abajo en sus rodillas. A partir de ese momento comenzaron a realizar una serie de

²²¹ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 56.

²²² Información relacionada con el caso citado en este mismo apartado, en p. 354.

²²³ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 8, fol. 1v.

acciones más propias de la brujería que de la hechicería. Según reflejó el inquisidor fiscal de Granada:

“la reo con una alpargata o espartera fue refregando al niño la boca y cara y dijo a una de las otras pusiese una cazuela para recoger las babas y lágrimas, lo que así practicaron. Que después, porque lloraba el niño pusieron otra cazuela y sacando esta reo un cuchillo, lo degolló, separándole la cabeza del cuerpo, y la sangre que recogieron se echó en una redoma”²²⁴

Una vez que terminaron de extraerle dicha sangre, puso al niño apoyado en un escalón de la casa y le dio dos golpes con el cuchillo en la muñeca hasta cortársela. A continuación “lo colgó con la sogá por los pies desde el techo, le abrió, le sacó el mondongo, asadura, corazón y todo despojo con la mano [y] lo echó en una espuerta”.²²⁵ Seguidamente le introdujo una caña en el cuerpo abierto, lo taparon con una estera y lo dejaron colgado unos tres días (no lo recordaba bien la declarante). Los restos extraídos, a excepción de las lágrimas, babas y sangre, fueron llevados a la puerta del maestro de capilla. Al día siguiente regresó Álvaro Mendoza y se llevó la sangre del niño. La justicia civil comenzó a buscar a los culpables del delito tras encontrar varios días después el cadáver del niño y acabaron encarcelando a las hechiceras que actuaron aquella noche, a la declarante y al maestro de capilla. Una vez juntas en la cárcel, las supersticiosas acordaron una misma versión de los hechos para cubrir a Álvaro de Mendoza y echarle la culpa al religioso. El asesinato de este niño también fue corroborado por otros testigos como Francisco Muñoz Molinero, Nicolasa Fernández y la reo. Ésta última, sufrió amenazas de tortura y acabó confesando algunas partes de la acusación.

Los hechos que se juzgaron en esta causa no fueron los propios de una sortilega al uso. La crueldad con la que trataron al niño, el modo en que extrajeron su sangre y el hecho de dejarlo colgado, con todo el cuerpo abierto y sin entrañas, fue un horror que la Inquisición calificó tan solo como sortilegio supersticioso de vana observancia, pacto implícito con vehemente sospecha de explícito, e invocación al demonio y aún de apostasía a *fide*. El 30 de agosto de 1753 se votó a que “en la sala del tribunal a puerta cerrada, presentes los ministros del secreto, con sambenito de media aspa abjurase de

²²⁴ AHN, Inquisición, leg. 2691, exp. 81, fol. 1r.

²²⁵ *Ibidem*.

vehementi”²²⁶ y también a destierro de Granada, Baza y Madrid ocho leguas a la redonda por un periodo de ocho años, pasando los dos primeros bajo la supervisión de una persona docta, y que se la devolviese a la cárcel real de la que fue traída.

Esta alegación fiscal se encuentra en relación directa con las causas que se le abrieron al resto de implicados en la trama: Álvaro de Mendoza²²⁷, Josefa Romero, Manuela, conocida como “Manuelilla la gitana”, María Antonia Moreno, Joseph Fernández Cachero y Bernarda Vizcaíno²²⁸. Progresivamente, con el interrogatorio del resto de acusados, fueron extrayéndose más datos y más concretos. A Joseph Fernández, un hombre de 67 años, se le suspendió su causa por aclarar que él sólo concurrió a cavar en la cueva de la alcazaba. Seis testigos confirmaron que no tuvo nada que ver en la muerte del niño, por lo que quedó libre y sin volverse a ver envuelto en la polémica.

Por su parte, en la causa que se le abrió a Manuela, alias “Manolilla la gitana”, María Antonia Moreno (hija de Antonia Guillén) declaró que su madre tenía amistad con esta reo, y que en cierta ocasión le ofreció a ella misma enseñarle dicho oficio. María Antonia se negaba, asustada de lo que le decía debía hacer: “porque era menester ver al diablo (...) y respondió la reo, ‘no tienes nada que temer porque vendrá en figura de hombre y en besándole tres veces el trasero no es menester más para que haga todo lo que quisiéramos’”.²²⁹ A esta testigo, a pesar de que su madre practicase la hechicería, le asustaban este tipo de tratos con el demonio y se negó a realizarlos.

También declaró en esta causa Bernarda Vizcaíno, añadiendo nuevos datos. En sus aportaciones describió ampliamente lo que se asemejaba mucho a los vuelos hacia un aquelarre: “dijo que en casa de la Guillén se juntaban la declarante, la Tudela, Josefa Romero, María Antonio Moreno y dicha Guillén, se untaban y después de las doce de la noche volaban, iba a ver tierras”²³⁰. También afirmó que habían pasado por Granada, Alicante y otra ciudad que no especificó. Previamente se habían untado un brebaje que sacó Antonia Guillén de un pequeño puchero y que se pusieron en las comisuras de los

²²⁶ AHN, Inquisición, leg. 2691, exp. 81, fol. 3r.

²²⁷ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 105. Natural de Granada, vivía en Orce. Con 19 años fue procesado por mahometano y resuelta su causa.

²²⁸ La información de las causas de todos estos acusados está en la alegación fiscal: AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 104, a excepción de Bernarda Vizcaíno, que se encuentra en: AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 186.

²²⁹ AHN, Inquisición, leg. 2691, exp. 81, fol. 3v.

²³⁰ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 104, fol. 3v.

labios y en las axilas. Según describió, la sensación mientras volaban era como si las llevasen cogidas en peso por debajo de los brazos. La Guillen iba delante, liderando el grupo y veían las ciudades tan claro como si fuese de día hasta llegar el amanecer²³¹. Esta misma declaración la volvió a realizar con ocasión de pedirle la Inquisición declarar en la causa contra María Antonia Moreno.²³²

En la causa contra Josefa Romero, María Antonia Moreno declaró ante el juez ordinario que la reo actuó en conjunción con Bernarda Vizcaíno y María Josefa Tudela en el hurto y degüello del niño, con la finalidad de usar su sangre para derramarla en la tierra y así descubrir un tesoro. Fray Antonio García, el presbítero franciscano que acudía a dar misa a la cárcel, dijo que hablando con la reo e incitándola a que confesase la verdad sobre la inocencia del maestro de capilla, ella tan sólo dijo que no sabía nada y que “¿qué sosiego hemos de tener padre, si esta perra de la tía Antonia Guillén no quiere vomitar los doblones que ha tomado?”. Con esta declaración se puede entrever que probablemente habrían obligado al perro a tragárselos, para que luego los vomitase en pleno ritual de descubrimiento de tesoro y obtener así gran credulidad ante don Álvaro de Mendoza. Estos datos conectan perfectamente con la mención de Joseph Fernández de que también hubo un perro al que hirieron, además del niño al que mataron.

Tomada declaración a Bernarda Vizcaíno en esta misma causa, ésta acabó confesando:

“que todo era falso porque la reo no había concurrido a volar ni lo habían ejecutado las que expresó,²³³ pues solo por habérselo influido la Guillén y Tudela lo declaró. Que del mismo modo es falso lo que expresó contra la reo y lo dijo en las referidas declaraciones por las amenazas que se hicieron a la declarante de castigarla y ponerla a tormento”²³⁴.

También añadió que la habían persuadido ofreciéndole salir a salvo de la cárcel, muy posiblemente gracias a la influencia de don Álvaro de Mendoza o de quién le estuviese protegiendo. Por último, reconoció no haber asistido a la muerte del niño, como pudiera parecer, por encontrarse en ese momento en Guadix.²³⁵ Su declaración sobre la falsedad de los testimonios anteriores arroja luz sobre muchas partes de la historia, como que algunas de estas hechiceras trataron de evitar inculpar a don Álvaro de Mendoza,

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ibidem*, fol. 4v.

²³³ Esta declarante dio varias versiones de los mismos hechos con anterioridad a ésta.

²³⁴ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 104, fol. 1v.

²³⁵ AHN, Inquisición, leg. 2691, exp. 81, ff. 2r. y v.

presionando a las implicadas más débiles para que no contasen la verdadera versión de los hechos. También quedó manifiesto que muchos de los datos ofrecidos como los vuelos fueron pura fantasía.²³⁶

La última causa que estuvo relacionada con este asesinato, antes de investigar al propio Álvaro de Mendoza, fue la que se abrió contra Bernarda Vizcaíno, que a su vez declaró en las causas de sus compañeras. En la suya propia se volvieron a recoger los hechos tal como reflejó en las versiones anteriores. Mendoza había realizado un encargo de sangre de niño para realizar un ritual mágico. Una vez habían sido apresadas, Bernarda hacía días que estaba deseosa de contar la verdad pero la persuadieron para que dijese que “el hurto del niño [y] su sangre habían sido para que el maestro de capilla sacase el tesoro (...), si quería que la sacasen a salvo y no perderse”,²³⁷ como habían declarado el resto de implicadas. El comportamiento que llevaron a cabo estas mujeres no fue el propio de los rituales generales para sacar tesoros. Las aspiraciones y ambiciones de Mendoza parecían muy elevadas y la influencia que éste tenía también, puesto que Antonia Guillén, más que ninguna otra, trató de no inmiscuirlo en este trágico asunto, culpando y haciendo culpar en su lugar a un miembro del cuerpo religioso.

El objetivo real no era evitar la acusación de Mendoza, sino encubrir a alguien mucho más influyente, como después se descubrió: “según resulta de estos autos, don Andrés de Segura, sujeto de poca salud pero de mucho manejo de caudales y negocios, es administrador general de los estados del Conde de Aguilar”²³⁸. Don Andrés, administrador del Conde, se valía de Álvaro de Mendoza para las ventas de grano, arriendos y otro tipo de gestiones. Teniendo gran influencia el administrador sobre las tierras de Orce, las hechiceras tuvieron miedo de involucrar a Mendoza y a don Andrés Segura, por las represalias que posteriormente pudiesen recibir. Don Juan Antonio Guillén (familiar de Antonia Guillén) era el asesor del corregidor de Baza, nombrado por el conde de Aguilar, por lo que también buscó siempre el beneficio de don Andrés y trató de evitar que se le pudiese implicar en el asunto. Para ello, cada vez que alguna de las acusadas hacía alguna referencia a Álvaro de Mendoza o a Andrés de Segura se enfurecía, les golpeaba y amenazaba.

²³⁶ La muerte del niño sí parece que fue real, puesto que en la documentación se especifica que la justicia real encontró el cuerpo tirado y previamente se había hecho notar su desaparición.

²³⁷ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 186, fol. 1r.

²³⁸ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 105, fol. 3v.

Ésta fue la razón principal por la que las hechiceras inicialmente ocultaron la verdad y culparon de común acuerdo a don Ventura Torrién, maestro de capilla. Una declaración de Francisco de Sena sacó a la luz toda la verdad, diciendo que se conoce en Baza y sus alrededores que Andrés de Segura utilizó los despojos del niño para curar ciertos accidentes que tenía: “porque es público que a costa de su mucho caudal y como cacique de Orce, ha facilitado con algunos sujetos de mal vivir a quiénes protege judicialmente, que éstos violentamente castren a algunos hombres para medicinarse él mismo”. Que además había recibido noticias de que ya se había castrado a un hombre de nacionalidad francesa y otro que se dedicaba a vender cosas, y que Álvaro de Mendoza era su único confidente y quién manipulaba y organizaba todos los sacrificios²³⁹.

Las razones por las que estas hechiceras aceptaron realizar este “encargo” fueron por sentirse presionadas, en parte, y también económicas. En varias ocasiones los testimonios declaran que Mendoza pagó a Guillén por obtener la sangre del niño, sin embargo, la invención de los vuelos y los ungüentos se realizó una vez que todas las implicadas estuvieron dentro de la cárcel. Conociendo toda la historia, el interés de relatar esos hechos tan vinculados con el imaginario bruñeril queda muy claro. Trataron de disuadir a la justicia civil del asunto del asesinato para convertir aquella trama en un problema de fe y que las juzgasen bajo jurisdicción inquisitorial.²⁴⁰ Probablemente recibirían una condena mucho menos dura y evitarían involucrar a Mendoza y al administrador del conde. Amedrentadas por el poder de este último, utilizaron conscientemente los conocimientos que pudieron tener sobre el imaginario bruñeril, con unas intenciones que les beneficiasen de uno u otro modo.

Finalmente quedaría mencionar algunos casos en los que se aprecia un uso indistinto del término “bruja” o algunos de sus atributos, ya no queda muy clara una posible finalidad concreta. El primer ejemplo lo hallamos en María de Reina, una hechicera muy polémica, como hemos venido viendo hasta el momento. No sólo contó con la desaprobación de su marido en sus prácticas, sino también de su hija María, de 8 años.

²³⁹ *Ibidem*, fol. 4v.

²⁴⁰ Esta misma manipulación de la justicia civil e inquisitorial se observa en el caso relatado anteriormente de María Jiménez. Véase el apartado “V.3.3 Distinción o indistinción del uso de lo bruñeril en la hechicería: ¿una estrategia de control social?”, pp. 347-348.

Según el testimonio del padre, la niña le contó que cuando la reo se fue a Cádiz le encargó que cuidase de que su padre no viese una baraja que solía utilizar para echar las suertes, y que guardaba en un arca junto con algunos trapos. También sabía que su madre realizaba adivinaciones con los naipes en Cádiz en casa de una mujer llamada Josefa Sánchez y otras veces en su propia casa, encerrando a su hija y su hijo más pequeño para que no la vieran “por lo que conocía la muchacha que aquello no era bueno, y decía también a su padre que quemase todos los trapos porque eran brujerías.”²⁴¹ Aferrándonos a los testimonios del padre, así como lo que la hija le comentó, la práctica que realizaba María de Reina era propia de la hechicería, echar las suertes. Sin embargo, el declarante, padre de la niña y marido de la reo, parecía no hacer distinciones entre ambos términos, y de un modo general lo catalogó todo como “brujerías”.

Por su parte, en la causa contra María Ramírez no hubo un uso específico de términos como el de “bruja” y tampoco una descripción detallada de vuelos por el aire, pero sí hubo una junta de varias hechiceras que tras llegar a su fin derivó en danzas y bailes al ritmo de la música, como ocurría en las reuniones de aquelarres. Según narró doña Catalina de la Estrella, esto se debió a que su marido se encontraba enfermo y trataron de curarlo y adivinar quién le había hecho aquel mal. Decidida, María Ramírez se fue a Niebla a hacerse con unas medicinas para sanar al enfermo y le acompañó el criado de la testigo. Éste le refirió que viniendo de vuelta, la supersticiosa le llevó hasta Moguer, a casa de una mujer llamada Isabel, esposa de un barbero. En aquella casa se juntaron cinco o seis mujeres, entre ellas una vieja, y comenzaron a tratar el tema de la enfermedad del marido de doña Catalina de la Estrella. Cuando concluyeron “tocaron un adufillo²⁴² y tamborcillo y comenzaron a bailar”²⁴³. Realmente este testimonio no describe un modo de proceder propio de la brujería puesto que están ausentes la mayoría de los elementos característicos, pero sí que incorporaron a esta práctica, la junta de varias entendidas, así como el baile en comunidad, tras haber tratado asuntos mágicos, como en este caso la curación del marido de la declarante. Es por tanto una muestra más de que el ideario establecido por el discurso del comportamiento propio de la hechicera

²⁴¹ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 113, fol. 1v.

²⁴² El adufe es un tambor tradicional, de forma cuadrada, de origen morisco.

²⁴³ AHN, Inquisición, leg. 3733, exp. 353, fol. 1r.

y la bruja no fue vivido en la práctica como un fenómeno inflexible y estricto. Aparentemente no hubo una intención específica más allá de lo aquí destacado.

Dejando atrás a María Ramírez, también fue conocido popularmente el tipo de prácticas mágicas que realizaba Cristobalina Herrero. Matilde, una de las deladoras que fue examinada por el tribunal de Sevilla, compartió un tiempo con la hechicera mientras ambas estuvieron en la casa de recogidas. Allí también estuvo la hermana de Matilde, y ella trató de apartarla de Cristobalina por “las brujerías que decían hacía esta reo”,²⁴⁴ sin embargo, ella la tranquilizó diciéndole que no creía aquellas habladurías. Ésta fue la única referencia que se hizo en la documentación a este término, por lo que pudiera haber respondido a un uso indiscriminado del mismo para hacer referencia al tipo de prácticas que llevaba a cabo, más aún cuando comprobamos que los lances que solía realizar eran los propios de una hechicera.

También, probablemente se repitió este uso indiferente del término “bruja” y “hechicera” en el caso que refirió la supersticiosa Ana María de San Jineto en su segunda audiencia. Según explicó al tribunal, ella había mantenido cierta relación con María Ruiz, la mujer que había declarado como primera testigo y que estaba hospedada por caridad. Estando con ella, María la hizo partícipe de su angustia porque “no sabía catorce años había, el paradero de su marido, y que tomara hallar una bruja que le dijese si era muerto o no”²⁴⁵. Este tipo de preocupaciones era común entre las mujeres cuyos esposos trabajaban en la mar o viajaban a las Indias. Las hechiceras solían resolver la duda echando los naipes, lo cual hace extrañar que esta testigo, conociendo a esta hechicera (que podía fácilmente echarle las suertes) estuviese pensando en una bruja. Quizá el uso de este término no llevó consigo una connotación específica, y simplemente quería encontrar una persona apta para darle a conocer el estado de su marido.

Unas últimas muestras de que algunas mujeres pudieron tener tanto reputación de brujas como de hechiceras, las encontramos en los dos últimos casos. Fray Judas Morales, vecino de Jerez de la Frontera, fue acusado en 1751 de supersticioso y de pacto con el

²⁴⁴ AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 146, fol. 3r.

²⁴⁵ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 202, fol. 2v.

demonio. En su primera audiencia, respondiendo a la pregunta de si sabía la causa de su encarcelación expresó:

“que teniendo comunicación lícita con cierta señora con el motivo de habérsela impedido su prelado, se lo comunicó en confianza a este reo que tenía también el mismo deseo de ir a Moguer de ver a una religiosa de quien estaba prendado y así discurrieron ambos valerse de alguna bruja (...)”²⁴⁶

La intención de consultar o solicitar algún “favor” a una “bruja” no era otro que el de que mediara como alcahueta, una función muy propia de las hechiceras. Quizá quisiesen obtener algún filtro para hacerse invisibles y poder entrar en el convento, o quizá lograr que las religiosas pudiesen escapar para visitarlos, pero lo que tuviesen en mente pedirle a la mágica, no estaba relacionado con el comportamiento brujeril, ni trataron de perjudicar su reputación u obtener otro fin más allá del que ellos mismos especificaron, por lo que en este caso pareció existir más bien un uso indiscriminado del término. Finalmente Ángela de Salas, vecina de Cádiz fue acusada en 1774 por célebre embustera y bruja, aunque en la documentación no se recoge ningún aspecto que justifique actuaciones de este tipo.²⁴⁷ Sus prácticas fueron las propias de la hechicería y como tal fue juzgada por la Inquisición sevillana.

Estas manifestaciones de un uso particular de la terminología no son exclusivas de los distritos inquisitoriales andaluces. Valencia, Extremadura y las Islas Canarias presentaron también algunas sumarias en concordancia con estos comportamientos. Fajardo Spínola se hizo eco en Canarias de la casuística que reflejaba los miedos y creencias populares en las brujas, más allá de que las prácticas fuesen propiamente hechiceriles. En 1574 en Las Palmas un mulato llamado Cosme Borrero afirmó que hacía algunos años tuvo relación con una mujer llamada Beatriz Angusta. Una noche ella le confesó ser bruja y le insistió para que se uniese a su grupo de brujos. Cosme aceptó, fue untado y le dio un pedazo de uña para que se la entregase al diablo. Este caso fue tratado por la justicia ordinaria, quien obtuvo su custodia en primer lugar, hasta que el Santo Oficio solicitó tenerlo bajo su competencia. Afloraron los conflictos y finalmente fue condenado por la Inquisición. En su audiencia narró su asistencia a aquelarres, que se daban en los arenales donde se adoraba al demonio.²⁴⁸

²⁴⁶ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 197, fol. 7.

²⁴⁷ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 197, fol. 5v.

²⁴⁸ AHN, Inquisición, leg. 1829, exp. 1E.

Unos años después, en 1619, Sebastiana Enríquez, natural de Lanzarote, afirmó que otras dos mujeres quisieron hacerla bruja, y que se le apareció el demonio en forma de macho cabrío. Según sus palabras: “el persuadirla a que fuese bruja es muy propio de las que lo son, y las unciones lo manifiestan (...)”.²⁴⁹ Igualmente, se hace eco del caso de una mujer que fue acusada entre otras cosas, de acudir volando a sacar unos hechizos, y según el testimonio de los calificadores, eso sólo era posible invocando al demonio: “la cual virtud muchas veces usa el demonio para llevar a las brujas realmente a sus conventículos y nefastas juntas, como enseñan los doctores”.²⁵⁰ Fue frecuente encontrar en Canarias acusaciones de “bruja y hechicera” especialmente a partir del siglo XVII.²⁵¹ A partir de 1524 tuvo lugar en Canarias un rastreo específico contra la brujería bajo la supervisión del licenciado don Francisco de Espinosa.²⁵² En las décadas posteriores se interiorizó una creencia en las brujas que quedó reflejada en numerosos cuentos populares, así como en las testificaciones de los delatores.²⁵³ Un total de 36 procesos por brujería muestran que aunque fuese dudosa la realidad de la actividad de las brujas, sí que existió una creencia en las mismas (como demuestran los testimonios) que habría que analizar detenidamente.²⁵⁴

También encontramos algunos estudios sobre el territorio extremeño como los de M^a Ángeles Hernández Bermejo e Isabel Testón Núñez, que afirman que durante el siglo XVI la actividad inquisitorial contra los delitos mágicos se centró en la zona norte del territorio, mucho más en contacto con el mundo brujeril, frente al siglo XVII donde su actividad se focalizó en el sur, tierras mucho más cercana a prácticas de hechicería, que al ser una praxis muy popular, pudo recibir menos delaciones.²⁵⁵ En Valencia también existen indicios que manifiestan el peliagudo tema de la brujería. Aunque no se diesen casos de prácticas tal y como se entienden en el norte peninsular, hubo miedos

²⁴⁹ AMC, Inquisición., XLI-24. Cf. FAJARDO SPÍNOLA, Francisco, *Hechicería y brujería...* p. 399.

²⁵⁰ AMC, Inquisición, CLXXVII-198. Cf. FAJARDO SPÍNOLA, Francisco, *Hechicería y brujería...* p. 400. Siglo XVIII.

²⁵¹ AHN, Inquisición, leg. 1829, exp. 3-F. Juana la Horra, Lanzarote, 1624. Hubo hasta un total de 30 encausados bajo dicha acusación. Cf. FAJARDO SPÍNOLA, Francisco, *Hechicería y brujería...* p. 238.

²⁵² FAJARDO SPÍNOLA, Francisco, *Hechicería y brujería...* p. 225.

²⁵³ FAJARDO SPÍNOLA, Francisco, “Des vols et assemblées des sorcières dans les documents de l’Inquisition canarienne” en JACQUES-CHAQUIN, Nicole y PRÉAND, Maxime (dirs.), *Le sabbats des sorcières en Europe. XV-XVIII^e siècles*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 299-315.

²⁵⁴ Véase el apartado “La brujería en la conciencia colectiva” y “Las brujas y la brujería en el archipiélago” en FAJARDO SPÍNOLA, Francisco, *Hechicería y brujería...* pp.283-287 y 287-291 respectivamente.

²⁵⁵ HERNÁNDEZ BERMEJO, María Ángeles y TESTÓN NÚÑEZ, Isabel, “Magia y superstición en Extremadura...; de los mismos, “La hechicería en el siglo XVIII... p. 498.

manifiestos contra las mismas. En 1530 la Suprema dio orden explícita a la Inquisición valenciana de que tratase con indulgencia los casos de brujería que pudiesen surgir, y que en ningún momento se entrometiesen con los que siguiese la justicia ordinaria.²⁵⁶ La normativa es el mejor indicativo de que hubo casos que regular y que ambas justicias lucharon por tener competencia en ello. Efectivamente, el trato indulgente que propuso la Suprema en unos años en los que en País Vasco y Navarra estaban apareciendo casos más duramente juzgados, se explica porque la práctica existente no fue propiamente brujo. La respuesta habría que buscarla en la intención del uso de la terminología. Si se debió a algunas de estas estrategias de control social, o no, debería ser analizado en estudios futuros.

Atendiendo a la casuística que hemos podido consultar de primera mano sobre la Andalucía del siglo XVIII, efectivamente no hubo jamás una práctica de brujería pero sí existió un condicionado y parcial²⁵⁷ uso (escaso pero presente) de lo brujo. Quizá, con la pervivencia de los procesos hubiese sido posible analizar más detalladamente esta cuestión, que tan solo puede rastrearse en la actualidad a partir de indicios en la documentación. Según lo que ésta parece apuntar, en ocasiones se utilizaron algunos elementos aislados de la mitología del aquelarre, en otras ocasiones tan solo la adopción de la categoría de “bruja” con variadas finalidades. Dichos intereses estuvieron siempre enfocados a obtener un control social de grupos más amplios o reducidos (el conjunto social, posibles clientes, incluso miembros de la justicia seglar), pero en todo caso, redirigidos intencionadamente. Pudo utilizarlo el pueblo como medio de estigmatización, ejerciendo una verdadera marginalización sobre un individuo y su familia; pudo ser utilizado por las hechiceras para granjearse, siempre en sociedades elegidas, una fama de mágica poderosa y obtener así una mayor clientela en el futuro; o pudo ser utilizado como medio de burlar las encorsetadas normativas civiles y las duras penas correspondientes, que en muchas ocasiones ponían en juego sus propias vidas. También hubo algunos casos que parecieron mostrar una indiferencia en el uso de la terminología. Sea como fuere, lo que parece evidenciarse es que el pueblo, en sus distintas manifestaciones (colectividad, grupos minoritarios, individuos), tuvo la capacidad de aprovechar las brechas del discurso religioso sobre la brujería y hechicería

²⁵⁶ AHN, Inquisición, libro 320, fol. 372 v.

²⁵⁷ “Parcial” en el sentido de que juzga o procede con parcialidad, parcialmente.

para llevar a cabo una apropiación de los conceptos reflejada en las prácticas cotidianas en su propio beneficio.

V.3.4 LOS TIEMPOS EN LO MÁGICO

Si importantes fueron los espacios elegidos para celebrar los rituales mágicos, los tiempos también jugaron un papel primordial. Las manifestaciones temporales expresas a las que se hicieron referencia, tanto por parte de los testigos como por los supersticiosos, se organizaron en torno a varios factores. El primero de ellos hace referencia a los tiempos religiosos, en segundo lugar los tiempos naturales o de la naturaleza y el tercero, la repetición de acciones mágicas un número concreto de veces.

Respecto al primero, estos harían referencia explícita a aquellos rituales que se realizaron durante un acto religioso, una fiesta católica etc. Los más frecuentes hallados en la documentación andaluza del siglo XVIII fueron en el día de san Juan, la celebración de la misa, la cuaresma, e incluso días específicos de la semana, por su trascendencia religiosa, como veremos posteriormente. Por su parte, aquellos que tenían lugar en tiempos naturales como el día o la noche, aunque pudiesen aparentar un sentido profano, escondían igualmente una interpretación o significado religioso. Generalmente, los casos más sobresalientes hacen referencia a la elección de la noche o determinados momentos del día para llevar a cabo las prácticas, e incluso algunas horas concretas como las once o las doce. Finalmente, también fue muy común encontrar la representación del tres en la *praxis* mágica con distintas formas: la repetición de un mismo lance tres sesiones, la utilización de tres cantidades iguales de un ingrediente, también pudo ser necesario esperar tres días para continuar realizando diligencias etc. Algunos expertos del arte no redujeron su actividad a una única variable de los tiempos aquí expresada, sino que introdujeron varias a lo largo de su experiencia en el negocio de la hechicería, como tendremos ocasión de analizar.

Respecto a los tiempos religiosos, muchos son los ejemplos que podemos encontrar en la documentación que afirman su predilección por parte de estos supersticiosos. Sin ir más lejos, la noche de san Juan fue uno de esos momentos culmen para realizar actividades mágicas. Su significado más profundo lo encontramos en el hecho de que esta noche está ligada al solsticio, por lo tanto se produce un cambio de una estación a

otra. Estos días de transición fueron claves en tanto que el día y la noche obtenían sus máximas y mínimas dimensiones, produciéndose una lucha entre el día y la noche, la luz y la oscuridad, y por ende, el bien y el mal, como tradicionalmente se había considerado.²⁵⁸ La profanación de esta fiesta religiosa pudo representar una lucha por parte de los supersticiosos para resistir a los mandatos y preceptos religiosos, impuestos institucionalmente y controlados por los miembros del cuerpo eclesiástico.

Uno de los casos más destacados en los que la acción mágica estuvo envuelta en el día de san Juan fue el de la trama que se dio en Orce entre 1752 y 1756, de la que ya hemos hablado anteriormente, pero que ahora nos interesa por otras cuestiones.²⁵⁹ Según declaró María Antonia Moreno en la causa abierta contra María Josefa Tudela, justo la noche antes del día de san Juan, Álvaro de Mendoza fue a casa de Antonia Guillén para recoger la sangre de un niño, tal como tenía encargado. Antonia Guillén le respondió “todavía no está, vuelva usted después por la mañana”²⁶⁰. Justo esa noche a partir de las once otras cómplices llevaron a su casa a un niño que habían robado, para iniciar todo un proceso donde extrajesen babas, lágrimas, sangre y entrañas del mismo. Parte de dicho ritual se realizó pasadas ya las doce de la noche y tras todo este precedente, dejaron colgado al niño para que se secase durante tres días, por lo que todo el ritual se orquestó en torno al día de san Juan (día precedente y posterior), obteniendo así la sangre un valor añadido, el de la desacralización de una fiesta religiosa.

Por otra parte, fue muy común encontrar la repetición del número tres en los tiempos con usos muy plurales, como hemos apuntado anteriormente. Probablemente la utilización de este número vino a actuar como unidad representativa de la santísima trinidad (Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo). El uso incorrecto, sacrílego, contrario e incluso depravado de este número por parte de la hechicería, pudo representar una intención de romper y corromper el significado religioso que pudiese albergar. Aparece muy visible en este caso de Orce, ya que tras ser el niño cruelmente asesinado estuvo tres días colgado a secar, habiéndolo tenido previamente “tres días con sus noches sin darle de comer ni de mamar”.²⁶¹

²⁵⁸ MARIÑO FERRO, Xosé Ramón, *Satán, sus siervas...* p. 177.

²⁵⁹ Este caso en mayor profundidad puede verse en el apartado “V.3.3 Distinción o indistinción del uso de lo brujo en la hechicería: ¿una estrategia de control social?”, pp. en p. 357 y ss.

²⁶⁰ AHN, Inquisición, leg. 2691, exp. 81, fol. 1r.

²⁶¹ *Ibidem*, fol. 2r.

El gusto por actuar precisamente en una fiesta encontró una excepción en otro periodo, la cuaresma, al menos para Francisca Barca. Según quedó recogido en el testimonio de María Baena en la causa contra Francisca, la supersticiosa le estuvo realizando ciertos encargos mágicos a cambio de dinero. La declarante se sintió estafada y ante la petición de Vicente Caballero de que le pagase ciertos intereses que le debía, ambos acudieron a Francisca Barca para recuperar el dinero de María, y así poder usarlo para pagarle a Vicente. Muy enfadada Francisca Barca “juró por Dios y una cruz que Vicente Caballero se había de acordar de ella por haberle amenazado con la justicia, y que agradeciera que en cuaresma no podía ella hacer nada, pero que lo había de poner de modo que no se pudiese mover”²⁶². No sabemos si esta imposibilidad era una excusa para amenazarle, puesto que es el único caso que hemos encontrado en el que un periodo de tiempo con significado religioso impidiese llevar a cabo prácticas mágicas. De hecho, esto no fue un problema para muchas hechiceras, que gustaron precisamente de elegir lo religioso (espacios, símbolos, materiales etc.), incluyendo los tiempos, para realizar sus lances.

La misa fue otro de los tiempos del gusto de quienes se dedicaron a las artes mágicas. Según el testimonio de Josefa Ramírez, declarante en la causa contra Tomasa Bueno, para curar a su marido que se encontraba enfermo, la hechicera le untó un ungüento en sus partes pudendas. Para que la curación tuviese eficacia, le encomendó “un listón encarnado con el que había de ir a misa el enfermo teniéndolo en la mano toda ella, y al alzar la hostia consagrada lo había de dejar caer en el suelo”.²⁶³ Dicha acción la realizó el interesado acompañado de la declarante, que también siguió con otro listón las mismas pautas encargadas. Francisca Barca también gustó de utilizar el momento de la misa para realizar algún lace. Según declaró María de Rivas, esta hechicera le ofreció matar a su marido que estaba ya muy mayor y conseguirle un nuevo esposo: “todo lo cual haría la reo en la iglesia después de que alzarán en la misa mayor, para lo cual le diera la declarante una camisa suya”²⁶⁴.

²⁶² AHN, Inquisición, leg. 3730 exp. 46, fol. 1v.

²⁶³ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 45, fol. 1r. También hay referencia a estas prácticas en ff. 3r., 4r., 5r., 5v. y 6r.

²⁶⁴ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 46, fol. 2r.

Sebastiana Fernández, por su parte, también planificó otro lance en el que la misa fue uno de los elementos integrantes. Según Julio Sarmiento, para extraer un tesoro la reo le había encomendado ciertas diligencias, entre las que estuvo llevar trigo y un borrego a cuestras hasta la catedral “mientras decían la misa mayor, y la había dejar en la puerta de la iglesia al tiempo del alzar”²⁶⁵. Es decir, el momento de la ofrenda del trigo y el borrego se debía realizar cuando se alzase el pan y el vino para consagrarse, momento especialmente relevante para el catolicismo. Quizá no podamos encontrar un instante con mayor significado católico que el de la transubstanciación, es decir el de la transformación del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Fue precisamente la elección de este punto concreto y de máximo esplendor religioso, la que parece indicar que la intención de esta hechicera era el de desgarrar todo sentido sacrílego, acercando lo sobrenatural y lo profano.

No obstante, los usos de los tiempos por parte de algunos de estos supersticiosos fueron más allá del articulado en torno a festividades religiosas. La noche también jugó un papel fundamental en algunos lances. Tanto Tomasa Bueno como otras hechiceras fijaron la realización de ciertas diligencias a las doce de la noche. Esta hora era importante por varios motivos. El primero de ellos por simbolizar el límite entre un día y el siguiente, por lo que era un momento casi “inclasificable”, indefinido. Por otra parte, también representaba la oposición entre el día, la luz, y la noche, la oscuridad. Este punto horario se presentaba como la inflexión entre el oscurecer que se había venido alcanzando previamente y la tendencia al amanecer que arrancaría a partir de entonces. Las doce de la noche, por tanto, se presentaba como un tiempo natural, cambiante, pero que escondía un significado religioso, en tanto que representaba una lucha entre la luz y la oscuridad, el día y la noche, y por extensión, el bien y el mal.

Mónica Sánchez declaró que estando enamorada de cierto hombre que fue destinado a otras tierras, tanto Tomasa Bueno como su hermana (María Bueno), le aconsejaron que para recuperarlo “se pusiese una noche en la ventana totalmente desnuda a las doce, con el pelo tendido y sin rosario ni reliquia alguna”²⁶⁶ y que a continuación dijese unas palabras concretas, que la declarante especificó. Como se advierte en estas indicaciones, no sólo debía realizar el conjuro de noche, sino a una hora determinada: las doce.

²⁶⁵ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 5, fol. 1v.

²⁶⁶ AHN, Inquisición, leg. 3730 exp. 45, fol. 1v.

También a las doce de la noche se procedió a realizar otra suerte que en esta ocasión declaró Antonia Gómez. Esta mujer de 29 años estaba casada pero estaba enamorada de otro hombre y accedió a realizar cierto hechizo amatorio, que suponía preparar un pan mojado en semen del amante y recitar cierta oración en el momento de poner en la mesa a la hora de la comida la vianda junto con el pan. En la ratificación añadió que la reo le indicó que esa misma noche “tomase a las doce de la noche un alfiler de a ochavo y lo hincase en la puerta de la casa del declarante, y después diese tres golpes en el suelo con el pie izquierdo”²⁶⁷ y recitase unas palabras. El tres, la noche y en concreto las doce, fueron los tiempos que estuvieron presentes en un solo remedio mágico.

Otra de las testificaciones en contra de esta hechicera, la de María Álvarez, incluía algunos datos añadidos en torno al uso de los tiempos. Esta mujer de 35 años tuvo evidencias de que su marido se veía con otras mujeres, por lo que aceptó el recurso de lo mágico para frenar dicho querer. Tomasa Bueno “la mandó volver dentro de tres días”²⁶⁸ tiempo que quizá necesitó para tener preparada una redoma con un cuartillo de agua natural que contenía una pequeña piedra. Dicha agua debía echarla en la puerta de la casa de la amante cuando su marido estuviese dentro para que al salir el sujeto la pisase. Para culminar la actuación, por la noche debía acostarse después de su marido y pasar por encima de su cuerpo, utilizando primero el pie derecho, mientras recitaba una oración que no recordó en el momento de la declaración.

Según el fiscal inquisitorial dejó reflejado en la documentación que recogía el caso de Rosa de Nájera, Ana Muñoz le pidió ayuda para poder ver a su amante que hacía tiempo que no la visitaba. Rosa la tranquilizó diciéndole que ella le ayudaría y le enseñó una oración que a su vez había aprendido de María de Orta. Tan solo debía esperar a la noche y recitar: “a mi casa me voy a acostar, a dormir y descansar, (nombre del amante) la cama que tengas sea de ortigas y que te piquen mil sabandijas, unas preñadas y otras paridas, y no te dejen parar, dormir ni descansar hasta que conmigo vengas a hablar”²⁶⁹. Como vemos, una vez más la noche protagonizó no solo el tiempo ideal, sino también indispensable y casi condicionante de la realización del ritual, en este caso basado en recitar una oración.

²⁶⁷ *Ibidem*, fol. 2v.

²⁶⁸ *Ibidem*, fol. 2r.

²⁶⁹ AHN, Inquisición, leg. 2685 exp. 144, fol. 2v.

En consonancia con esta casuística donde se utilizan distintos momentos de la noche para llevar a cabo un lance, se insertan las manifestaciones apuntadas en el causa abierta contra Mariana Carrillo. Según expuso el primer declarante, Bruno de Buendía, vecino de Cádiz, de donde era natural la rea, éste se encontraba ligado, lo que le impedía disfrutar del matrimonio. Mariana le pidió varias cosas para ejercer la curación de su pesar (entre ellas dinero y ropas) pero sus actuaciones no surtieron efecto. Ante tales resultados el testigo le acusó de estar estafándole, y la reo le respondió que esa misma noche vería como era cierta la habilidad que decía tener para sanarle. “Citados el testificante y su mujer (la que siempre le acompañó), para después de las diez de la noche ir en compañía de la reo al sitio que media entre en triunfo y la puerta de la iglesia de Capuchinos”.²⁷⁰ Allí mismo hizo la hechicera un cerco con un cuchillo y lo clavó en medio. A continuación desnudó la pierna derecha al completo y la metió dentro indicándoles al enfermo y su mujer que mirasen hacia las estrellas conocidas comúnmente como “el carro”. En ese momento recitó unas oraciones y Bruno testificó que al cuarto de hora las siete estrellas de “el carro” se nublaron durante otro cuarto de hora, “y que esto sucedió en noche de día viernes, en lo que dijo la rea era forzoso se hiciese en ella por ser a propósito”²⁷¹. Por si todo este proceso había resultado escaso, prefirió añadir otra “habilidad” para asegurarse que quedaría curado. Recitó unas palabras que empezaban con la expresión “perro can” y continuaban con otras expresiones que no especificaron. Al poco tiempo aparecieron entre 10 y 12 perros grandes. Mariana habló con ellos pidiéndole el canto de un gallo como señal de que Bruno estaba curado, “siendo por entonces las once y cuarto de la noche”²⁷².

En este lance se añade a la noche y la fijación horaria un elemento más, el día de la semana. El viernes fue quizá el elegido con mayor frecuencia, aunque el miércoles y el domingo también fueron días apropiados para desempeñar las prácticas supersticiosas. Estos tiempos específicos tuvieron un especial significado religioso. El domingo era el día dedicado al Señor, el más importante de toda la semana, el día en que se rendía homenaje, respeto y honra a Dios, se acudía a misa y se prohibía trabajar para adorarlo como era debido. Por su parte, el miércoles y el viernes se identificaron con la pasión de

²⁷⁰ AHN, Inquisición, leg. 3736 exp. 190, fol. 1r.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *Ibidem*, fol. 1v.

Cristo, representando el viernes la muerte de Cristo. No es extraño que se eligiesen estas fechas, al igual que tampoco lo resulta que celebrasen algunas de sus prácticas en iglesias, ermitas o cementerios. Los intentos de resistencia a la dominación religiosa se materializaron mancillando de una manera deliberada el significado que implicaban estos tiempos de la semana.²⁷³

Continuando con esta misma causa contra Mariana Carrillo y en relación con los días de la semana escogidos, otra testigo, Teresa de Jesús García, también aportó datos que incluyeron información sobre las preferencias de esta hechicera. La declarante estaba preocupada por un hombre con el que estaba amancebada y que según los naipes, embarcaría hacia otro destino. Ocho días después de recibir esa noticia “en la noche de un día viernes”,²⁷⁴ se reunieron la reo y la declarante junto con una muchacha de unos catorce años con la que Mariana Carrillo tenía mucho trato. Dispusieron un orinal con agua que la reo sujetó por la extremidad de lo alto con una mano, sosteniendo con la otra un candil encendido para darle luz. Se le encomendó a la niña que bajase la cabeza para ver el reflejo en el agua, y ésta dijo distinguir a una mujer y un hombre junto a un perro atado con una cadena. Según afirmó la reo, la declarante no podía ver dichas imágenes porque sólo estaban capacitadas las doncellas. Nuevamente volvemos a tener presente la necesidad específica de realizar una suerte, en este caso de adivinaciones, en la noche del viernes, un día de la semana que escondía un trasfondo muy significativo para los católicos.

Esta misma testigo dio quejas también de que “entre las once y las doce de la noche del día miércoles 7 de marzo del año pasado de 1735, estando la que depone con su marido durmiendo, los despertó un gran ruido de perros y puertas”²⁷⁵. Su marido se levantó para comprobar que todo estaba en orden y encontró dos puertas totalmente abiertas, continuando el ruido de los perros. Cuando volvió a acostarse, sintió golpes en la puerta y ambos se asustaron. Al día siguiente, preguntándole sobre los ruidos y golpes a la muchacha doncella que estuvo presente en la adivinación con el orinal, ésta le contestó que sería porque esa noche habían estado custodiando a una gallina que habían degollado. Posteriormente especificó que habían colocado incluso cuatro sillas para los

²⁷³ MARIÑO FERRO, Xosé Ramón, *Satán, sus siervas las brujas* pp. 169-174.

²⁷⁴ AHN, Inquisición, leg. 3736 exp. 190, fol. 2r.

²⁷⁵ *Ibidem*.

demonios, y que estuvieron “aquella noche velándola desde las diez a las doce”²⁷⁶ hasta que se asustaron por unos ruidos y decidieron continuar al día siguiente otras dos horas. La compañía que le dieron al animal muerto con fines relacionados con lo demoníaco y sobrenatural puede entenderse como una desacralización de esta práctica católica. El velatorio a un difunto se constituye como uno de los ejercicios católicos cargados de mayor simbolismo y significado religioso. Ese periodo de tiempo entre la muerte y el entierro de una persona estaba presidido por la presencia de familiares, que honraban el cuerpo del difunto mientras se acercaba su enterramiento.

Finalmente, además de estos capítulos, Mariana Carrillo declaró algunas notas respecto a otros sucesos relacionadas también con los tiempos de la noche. Según confesó, en una ocasión tuvo una riña con otra mujer llamada Francisca, que tenía ciertas habilidades. Ésta le amenazó diciéndole que padecería males y al poco tiempo le dio un “accidente”. Trató de ser curada por una hechicera y ante la ineficacia de sus remedios, acudió a otra llamada Catalina (bajo recomendación de la anterior). Ésta le indicó que debía coger a un gallo negro, matarlo a palos, cortarle la cresta, el pico, la barba y las criadillas, y cocerlo. Debía aderezar el agua resultante con unos polvos de cochinillo tostados y beberla en ayunas durante ocho días. Posteriormente, le previno a “que a las once de aquella noche arrojase el gallo cocido al corral y vertiese el caldo que había sobrado, la mitad por su lado de la azotea y la otra mitad por el otro”.²⁷⁷ Fueron varias las modalidades temporales utilizadas por esta hechicera para llevar a cabo sus lances. Más concretas, más difusas, a determinadas horas o días de la semana, lo que es cierto es que el tiempo no fue un factor dejado al azar para esta sortílega.

Otros supersticiosos que utilizaron de un modo específico los días de la semana fueron Rosa del Castillo y Miguel García Villanueva. Respecto a la primera, Rosa, así lo dejó explícito el testimonio de uno de los testigos de su causa, Bárbara Gamasa. Aseguraba que tanto la reo como otras personas se reunían con frecuencia durante la noche diciendo haber “visto entrar los domingos, miércoles y viernes por la noche a la reo y otras mujeres que se expresaban en cierta casa, encerrándose por la parte de dentro, quedándose toda la noche, y que por la mañana se iban y en dichos días que hacían sus

²⁷⁶ *Ibidem*, fol. 3r.

²⁷⁷ *Ibidem*, fol. 4r.

habilidades”²⁷⁸. Miguel García Villanueva también utilizó en sus prácticas como saca tesoros algunos de los tiempos aquí descritos, especialmente, la predilección por los viernes como día propicio para las suertes. Según una receta que poseía para extraer un tesoro profundamente escondido, éste iría subiendo una pulgada a lo largo de “quince ferias que son quince viernes”²⁷⁹ hasta encontrarse “a la flor de la tierra”. Mateo Delgado, un vecino de Orán, que fue víctima de sus embustes para la saca de un tesoro, reveló que para llevar a cabo uno de los tantos descubrimientos que prometía hacer, le pidió varios ingredientes como agua, yeso, huevos, carbón y tres pucheros nuevos que llenarían de monedas. Posteriormente el declarante recibió el encargo de llevarse los tres pucheros a su casa y enterrarlos donde quisiese, estando quince semanas sin extraerlos. A la novena semana Mateo le pidió al supersticioso hablar con él y éste: “le citó para el viernes porque decía que todas las operaciones se habían de hacer en semejante día”²⁸⁰.

Entre las declaraciones recogidas para la siguiente encausada, María Ramírez, los factores de la nocturnidad y de la triple repetición también estuvieron presentes. Una de las testigos, María de Contreras, contó la experiencia que ella misma había vivido. Su marido se encontraba enfermo y no se curaba con medicamentos, por lo que decidió acudir a las habilidades mágicas para solventar tal problema de salud. Esta hechicera le realizó distintos lances, entre ellos el del cedazo y las tijeras, pero no funcionaron. También elaboró un emplasto que “la declarante vio que por tres días le ungieron”²⁸¹. Nuevamente fue necesario repetir la aplicación del ungüento a lo largo de tres sesiones para que el ritual estuviese completo.

Respecto a la elección de la noche como momento idóneo para desempeñar un lance, varios son los testimonios en los que se hace referencia en esta misma causa. Uno de ellos describe un pasaje que ya hemos mencionado en otro apartado. Según declaró Cristóbal Salto, criado que fue enviado a acompañar a María Ramírez hasta Moguer, allí se reunió la reo con otras mujeres y estuvieron hablando sobre la enfermedad del amo de Cristóbal. Posteriormente una de ellas dijo “que aquella noche habían de tomar

²⁷⁸ AHN, Inquisición, leg. 3721 exp. 127, fol. 1v.

²⁷⁹ AHN, Inquisición, leg. 3731 exp. 31, fol. 5r.

²⁸⁰ *Ibidem*. Este caso ha sido mencionado previamente en el apartado “V.3.3 Distinción o indistinción del uso de lo bruñil en la hechicería: ¿una estrategia de control social?” en p. 363.

²⁸¹ AHN, Inquisición, leg. 3733 exp. 353, fol. 2r.

un panderillo y sonajas y habían de ir a todos aquellos lugares, y que salieron de la casa no sabiendo a dónde”²⁸². Pero no sólo para festejar o relacionarse fue fundamental el tiempo de la noche entre las hechiceras, también para llevar a cabo curaciones. Según Marina Navarro, ésta acudió a María Ramírez para que intentase sanar a su padraastro. El enfermo tras comerse una granada que le había dado se sintió mal y acudió a casa de la reo a amenazarla, encontrándose allí sólo con la madre e hija de la reo. Ante tal situación la madre de María Ramírez le contestó: “anda anda loco que yo iré esta noche y te curaré, y habiendo ido lo emplastó y quedó sano y bueno”²⁸³. En definitiva, esta hechicera así como su madre recurrieron a la nocturnidad como tiempo elegido para algunos de sus rituales, por contraposición al día, la luz, la claridad, el bien, lo bueno.

Gregoria Páez, de 36 años, testificó contra María de Reina. Afirmó que teniendo interés por atraer la voluntad de los hombres, acudió a esta hechicera que le preparó una bolsita que contenía varios ingredientes (tela, cinta, ara consagrada entre otros). “Que también dijo ésta era preciso para conseguir dichos fines encendiese la luz cuatro noches al ánima sola, que dijo ser el diablo”²⁸⁴. Además de estos requerimientos, también le enseñó tres oraciones diferentes que servían para obtener las dádivas de los hombres. “Que para que tuviera efecto la primera oración había de ser mirando al hombre cara a cara y como hilando, diciendo dicha oración tres veces, dando a cada una un golpe en el suelo con el pie”²⁸⁵. Estos testimonios reflejan los mismos valores: la noche y la repetición de una misma acción tres veces.

Estos mismos factores aparecen repetidos en las prácticas de Francisca Romero, otra supersticiosa que destacó sobremanera por sus curaciones. Gustó frecuentemente de usar la noche para realizar algunas de sus sanaciones. Según declaró Magdalena Chaparro, vecina de Huelva, estando enfermo su marido Francisca trató de curarle y para ello tras darle durante dos días unos polvos con unas aguas a modo de bebedizo, “se encerró con el enfermo tres noches de las cuáles no vio la testigo lo que pasó”²⁸⁶. Posteriormente su marido le reveló que las dos primeras le hizo varios signos con los dedos puestos en forma de cuernos, recitando al mismo tiempo ciertas palabras entre

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ibidem*, fol. 2v.

²⁸⁴ AHN, Inquisición, leg. 3721 exp. 113, fol. 4r.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ AHN, Inquisición, leg. 3726 exp. 213, fol. 3r.

dientes. La última noche estuvo el enfermo encerrado con ella entre las once y la una de la madrugada, realizando otro tipo de actuaciones diferentes a las de las dos noches anteriores.

En uno de sus viajes acudió a la aldea de Carboneras a atender la petición de Florencia Vázquez. El declarante Marcos Esteban refirió que realizó la curación a base de unas hierbas que había recolectado del campo y que “le había llamado una noche como a las diez y le entregó una espada para que con ella estuviese de centinela a la puerta de la casa de la referida enferma”.²⁸⁷ Este mismo testigo confirmó que con intención de hacer el mal a ciertas personas “una noche dijo a otra persona de la casa se fuese con ella”²⁸⁸ y llegando a la puerta de una casa hizo una cruz con un carbón diciendo que allí vivían malhechores. Aún siendo la noche uno de los tiempos que utilizó esta hechicera para llevar a cabo sus lances, también se valió de otros momentos como el del viernes, un día más que propicio para ir a curar a una de las enfermas que solicitaban sus servicios²⁸⁹.

La activa María de Orta también nos ofreció interesantes y muy variados datos sobre el uso de los tiempos en las prácticas mágicas: tiempos nocturnos, días específicos de la semana, festividades religiosas o la triple repetición de las actividades mágicas. Según ella misma confesó bajo delación espontánea, acudió a María Matamoros, una mujer afamada de hechicera en Granada, para pedirle que le diese algún remedio para que su marido no se diese cuenta de las acciones que ella pretendía llevar a cabo, las mágicas. Esta sortilega compuso una calceta que le llevó la propia María de Orta y además le dio unos polvos con mostaza, y le indicó que “se los echase en la comida en tres viernes, tomándolos con los tres dedos: el pulgar, el corazón y el del anillo de la mano izquierda”²⁹⁰ también recibió instrucciones de una mujer que conoció, llamada María la “enana”. Ésta le ofreció que para que el hombre con el que vivía amancebada tuviese fortuna en el juego “echase un cuarto de plata en una taza de agua y lo tuviese así toda una noche”.²⁹¹ Al día siguiente debía realizar ciertas diligencias con ese cuarto remojado.

²⁸⁷ AHN, Inquisición, leg. 3731 exp. 148, fol. 2r.

²⁸⁸ *Ibidem*, fol. 3r.

²⁸⁹ *Ibidem*, fol. 5v.

²⁹⁰ AHN, Inquisición, leg. 3725 exp. 18, fol. 1r.

²⁹¹ *Ibidem*, fol. 3r.

Otra declarante en la causa contra María de Orta, Rita de Torres, afirmó el 16 de marzo de 1747 entre otros detalles, que el lunes santo de 1746 fue a buscarla a su casa la reo para ir juntas a casa de Rosa de Nájera y estando allí, Rosa le dijo que le indicaría una mujer con habilidad para matar a su marido “por arte del diablo”²⁹² si era su deseo. Éste no fue el único día particular elegido para tratar asuntos mágicos. Según el relato de Ana Muñoz, una mujer de 26 años que quiso aprender el arte mágico, por las fechas de san Juan del año 1747 le dijo la reo “que había de ir un viernes a las doce de la noche a un cementerio y decir en voz alta algo tres veces: ‘no hay quién me favorezca’”²⁹³ junto con otras acciones que completaban el ritual. El 30 de octubre de 1748 volvió a declarar voluntariamente María de Orta y dijo que encontrándose muy pobre tiempo atrás, Ana Peñaflor le dijo que podría acabar con su situación económica componiendo una moneda. Para ello debería hacerse con el “maravedí de san Lázaro”. Tan sólo debía buscar “al demandadero de san Lázaro y yendo tras él pusiese cuidado en donde le daban el primer maravedí de limosna en día viernes, que luego llegase a él y se lo pidiese dándole un octavo de limosna”²⁹⁴. Posteriormente ella compondría el maravedí obtenido para que fuese eficaz.

Finalmente, una última manifestación temporal de interés en esta causa fue la que describió Lucía Escalante, otra testigo en la causa de María de Orta. Declaró que una noche subió movida por la curiosidad hasta la habitación de la reo, miró por la cerradura y la halló hablando sola. Le preguntó por qué lo hacía y ésta le confesó que para saber si vendría algún hombre deseado, llegada la noche y sola en una habitación hacía el conjuro del candil, colocándolo sobre su dedo pulgar²⁹⁵.

Otra hechicera que utilizó ampliamente todos estos elementos temporales descritos (días de la semana, horas específicas, nocturnidad, repeticiones, etc.) fue Cristobalina Herrero. Según María Serrano, presa en la cárcel eclesiástica con la reo, observó que cada día tomaba una baraja de naipes entre las doce y las una del día y de la noche²⁹⁶. Barajaba abundantemente las cartas y a continuación las dividía en tres partes y dando un golpe al tiempo que recitaba unas palabras entre dientes. No sólo fue ella testigo de

²⁹² *Ibidem*, fol. 5v.

²⁹³ *Ibidem*, fol. 6v.

²⁹⁴ *Ibidem*, fol. 10r.

²⁹⁵ *Ibidem*, fol. 11r.

²⁹⁶ También queda constancia de que barajaba las cartas entre las doce y las una de la noche y del día junto a una ventana en: AHN, Inquisición, leg. 3725 exp. 18, fol. 1v.

este quehacer, también lo fueron otras compañeras de prisión e incluso algunas les solicitaron favores mágicos. Según narró la testigo Juana Piñero, le pidió aprender a usar los naipes y Cristobalina dijo “en miércoles o viernes, que esta reo dijo era un gran día para ello porque en ellos tienen más fuerza los conjuros”.²⁹⁷ Hacia las doce del día se unieron para llevar a cabo el conjuro de la sal.

Según el posterior testimonio de la propia reo, una mujer llamada Anica le había enseñado algunos de los conjuros, que “habían de ser los viernes a las doce del día o de la noche (...) que sola una noche, habiendo dado las doce echó la suerte de los naipes a instancia de la Piñero”.²⁹⁸ También utilizó la noche para hacer otro tipo de suertes, en este caso *maleficium*. Así lo aseguraba María Serrano. Según detalló en la ratificación de los hechos, su novio fue a verla a la cárcel y le llevó unas cintas, y por esta causa el teniente alcalde le hizo unas preguntas al respecto. Cristobalina, tras estos hechos, se enfadó con esta declarante y según esta última dijo, “repuso a lo mucho que estuvo padeciendo de la garganta, pues parecía algunas noches que se ahogaba”.²⁹⁹ Otro percance tuvo esta reo con la criada del alcalde, que llevó una merienda a éste y Cristobalina se sintió ofendida por no haberle dado un poco, por lo que acabó echándole unos polvos en la cara que la privaron del sentido “y así permaneció toda la noche hasta la mañana”.³⁰⁰ También aparecía entre su repertorio la triple repetición de alguna acción, como por ejemplo en el conjuro de la sal. La echaba al fuego y recitaba una oración paulatinamente. Al echar la sal la última vez daban tres palmadas en el suelo al tiempo que se decía en voz alta entrar en el pacto. Esta casuística que aborda varias tipologías de tiempos elegidos, son indicios más que suficientes para entender que al igual que la elección del espacio no era casual, en ocasiones tampoco lo era la del tiempo.

Hubo otros acusados que sólo nos dejaron constancia de la predilección por alguno de los factores temporales comentados, como por ejemplo la realización de los rituales o bien el efecto de los mismos durante la noche o a determinada hora, pero que no compartieron la práctica de las repeticiones, o la elección de festividades religiosas. Estos casos, quizá menos completos que los de los Cristobalina Herrero o María de

²⁹⁷ AHN, Inquisición, leg. 3727 exp. 146, fol. 1r.

²⁹⁸ *Ibidem*, fol. 5v.

²⁹⁹ *Ibidem*, fol. 2v.

³⁰⁰ *Ibidem*, fol. 3r.

Orta, también nos aportan jugosos datos que nos ayudan a dibujar una idea más o menos definida de la relevancia temporal en la práctica mágica, y las funciones que se escondían tras ella.

Entre estas aportaciones más particulares, encontramos el caso de Micaela Meléndez que también tuvo cierta predilección por la noche para llevar a cabo algunas prácticas mágicas. Según detalló doña Isabel de la Cueva, la hija de Bartolomé Cabrera se quería casar con Francisco de la Fuente (su primo), que se resistía. Ante la ineficacia de un agua compuesta que le mandó echar sobre el quicio de la puerta de la novia para librarse del casamiento, diligencia que “se había de hacer en viernes”, la reo le dijo que volviese aquella noche para realizar otro conjuro que fuese más potente.³⁰¹

Otras actividades mágicas también tuvieron unos horarios concretos en el caso de Catalina Gutiérrez. Estuvo intentando curar a Juana Bera de cierto mal que parecía resistirse incluso a las curaciones mágicas, como se ha comentado en otras ocasiones. En uno de los intentos de la propia Catalina que tuvo lugar en 1738, le pidió un poco de queso, pan, una piedra y un lápiz para señalar, “y habiéndolas llevado se entraron la dicha mujer y esta reo en una salita entre las doce y la una de la noche”.³⁰² Como el ritual de aquella tampoco surtió efecto, determinó que era necesario invocar al demonio para solicitarle personalmente su ayuda. Para ello, “habiéndose ido la reo a su casa, estando una noche sola en su cuarto cerca de las doce, encendió las dichas velas”³⁰³ y a continuación recitó la oración de santa Marta³⁰⁴. Más adelante, en una de las audiencias que tuvo ante la Inquisición, admitió que para comprobar si una de las invocaciones que le había enseñado Marina Morales era eficaz, hizo un círculo en el suelo con carbón y puso dentro pan y queso, un cuchillo y una jarra de agua “y estando la reo a puerta cerrada, sin luz y dadas las doce de la noche, invocó a los diablos dándoles vorados de pan y queso”.³⁰⁵ También utilizó otras fórmulas con un horario nocturno específico. Recurrió en ocasiones a una oración dedicada al lucero que servía para atraer a hombres

³⁰¹ AHN, Inquisición, leg. 3736 exp. 141, ff. 2r. y v.

³⁰² AHN, Inquisición, leg. 3723 exp. 4, fol. 2r.

³⁰³ Que tenía prevenidas

³⁰⁴ AHN, Inquisición, leg. 3723 exp. 4, fol. 4v.

³⁰⁵ *Ibidem*, fol. 3r.

a fines torpes, con la única condición de que “la oración se había de decir a las nueve de la noche en punto, mirando a la estrella o lucero que más bien le pareciese”³⁰⁶.

La gitana Francisca Gabriela de la Mata, acusada ante el tribunal cordobés en 1745 de supersticiosa, también localizó algunas de sus prácticas en horas concretas. Según declaró Ana Leal, uno de los testigos de su causa, la reo le pidió que rezase al ánima más sola cada noche para conseguir su pretensión, atraer la amistad de cierto hombre. “Que la testigo se convino en rezar las tres partes del rosario a la ánima más sola y rezó en seis noches a cosa de las nueve”.³⁰⁷ Por su parte, según relató Juan Salvador Contreras, testificante contra Ana de Molina, él tenía dispuesto un casamiento con Paula de Lara y la reo estaba en contra de que se llevase a cabo. El desagrado de esta mágica era tal que llegó incluso a amenazarlo de dejarlo inservible como hombre en caso de que se casase. Pasado un tiempo la hechicera y la propia Paula le citaron una noche en casa de la reo. Éste llegó entre las diez y las once y le dieron de comer una morcilla frita y una manzana (que guardó). Habiendo vuelto a su casa con la manzana, sospechó que le habían hecho algún mal y “a cosa de las doce de la noche sintió grandes fatigas y ardores en el estómago, tanto que no se veía hartos de agua sin tener calentura y desde aquella noche se fue secando y quedándose como loco”.³⁰⁸

Por otra parte, las triples repeticiones de acciones, expresiones o rezos, como número predilecto para la actividad mágica, pudo ser una forma indirecta de profanar, desacralizar, arrebatar el sentido de lo consagrado, lo adorado, de la figura de Dios en su triple manifestación. Además de los casos que ya hemos podido analizar al hilo de los otros factores temporales, en algunos otros casos se manifestaron también claramente. Juana Gómez Pandilla estaba curando al marido de Inés Cacha, que según testificó esta última, sufría varios males, y uno de ellos fue estar días sin orinar porque sus partes pudendas se le habían embebido dentro del cuerpo. La reo le indicó a Inés que su esposo se pusiera delante una espada o una taza y que tratase de orinar. Efectivamente colocaron delante de sus partes pudendas un ejemplar de la primera y “empezó a orinar sobre la espada un poco y a las tres o cuatro veces que se repitió la diligencia quedó

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 11, fol. 1v.

³⁰⁸ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 8, fol. 1v.

perfectamente bueno”³⁰⁹. Otro caso similar fue el de Francisca de Zamora, que obtuvo un enfriamiento repentino de los pies al momento de calzarse unos zapatos pajizos. Ante la imposibilidad de calentárselos esta hechicera se ofreció a restablecerle su orden natural, y habiéndole dado unos baños con un cocimiento de hierbas “y abrigándola los pies con unas bayetas por tres noches, logró que se le calentasen los pies”.³¹⁰

Por su parte, Ana Biruela, para curar a un familiar de cierta mujer, al despedirse de ella y de su hermana le dijo “estos trapos que llevan ustedes los han de quemar en tres veces y juntarse con ellos unos pelos de las partes de uno que se llame Juan”.³¹¹ Esta elección estaba cargada de significado religioso. Podía referirse a san Juan evangelista o a san Juan Bautista. A ello se le suma que este condicionante se mezcló en este ritual con la triple repetición de la acción mágica, así como la acción de quemar, tantas veces vinculado con la purificación espiritual. Similar procedimiento diligenció Catalina la Santa³¹² a Pedro Hidalgo, que desde hacía cuatro años se hallaba enfermo. “Pidió le llevasen unos calzoncillos del declarante, y se los envió con tres nudos en las cintas y tres papelillos con polvos, advirtiéndole que en tres noches quemase y recibiese el humo en la cabeza, y al mismo tiempo cada noche desatase un nudo”.³¹³ El predominio de la triple acción mágica que se desprende de esta superstición también estuvo presente en las recomendaciones que le dio esta reo a Francisca Bernal para curarla. Debía comer una onza de chocolate que le trajo su marido. Según las disposiciones de la hechicera: “que lo tomase en tres veces, y una bebida que había de tomar en los mismos tres días y tres papelillos de anís para los tres días, con la advertencia de que había de quemar los papeles después”³¹⁴.

Connotaciones similares quedaron manifiestas también en la causa contra María Montañés. Según narró un declarante, Pedro de la Borda se encontraba enfermo de una culebrilla y esta reo, bajo petición expresa, lo trató para sanarlo. Para ello recitó unas oraciones y le echó unas bendiciones y arrojó al fuego unas hojas de naranjo que había utilizado previamente. De modo paralelo a esta acción se quemaría la culebrilla. Aún

³⁰⁹ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 201, fol. 2r.

³¹⁰ *Ibidem*, fol. 3v.

³¹¹ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 56, fol. 3r.

³¹² Mujer de Diego de León

³¹³ AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 133, fol. 1v.

³¹⁴ *Ibidem*.

así, volvió “esta reo otras dos veces y practicó el mismo modo de curación”³¹⁵. El propio Pedro de la Borda, que también dio su versión de los hechos (mucho más detallada), dijo que al tercer se día se curó.

Por su parte, Ana María de San Jineto también recibió la testificación de varios delatores. Uno de ellos fue Isidro de Carmona, de edad entre 23 y 24 años, cirujano. Su lamento provenía de su incapacidad para encontrar alojamiento para comenzar a desempeñar su profesión, por lo que acudió a esta supersticiosa. Ana María culpó tan poca fortuna a que había sido maleficiado, y le preparó un sahumero que lo hizo con “carne momia, romero y palma bendita, y se ejecutó en tres viernes, como ella dijo”³¹⁶. A este mismo testigo le confesó que para componer una aguja con la que se podían obtener muchos bienes “era necesario que ella la bautizara primero y se cosiera con ella una mortaja, y que tres veces se la pasara por un muslo a un cadáver”³¹⁷ diciendo unas palabras. Finalmente, un último caso que refleja el gusto por la triple acción mágica lo encontramos en Carlos Pérez de Mesa, acusado ante el tribunal sevillano en 1738 de sacar tesoros. Trató con Julio Antonio Fernández de Sotomayor y don Carlos de Silba para hacer aparecer dinero, a partir de un ritual basado en el enterramiento de una vela de cera que contuviese algunas joyas y monedas. La verdadera intención era estafarlos cambiando la vela que contenía las joyas por una rellena de plomo. Les indicó, sin saber ellos que se había producido dicho cambio, “que se guardase debajo de llave la vela que incluía el plomo hasta pasados tres días, que era forzoso realizar otras diligencias”³¹⁸.

Como pone de relieve toda esta casuística, la elección de los tiempos no fue indiferente. Muchas de las descripciones de los procedimientos mágicos realizadas por algunos supersticiosos no incluyeron apreciaciones temporales específicas. Sin embargo, aquéllas que sí los introdujeron, bien por declaración de algún testigo o del propio acusado, incidieron continuamente en los valores aquí analizados. Se repitió una y otra vez la predilección por la noche para llevar a cabo curaciones, extracciones de tesoros, invocaciones etc. La triple repetición de un gesto, una expresión, una untura o cualquier otro elemento propio de un ritual mágico también destacó sobremanera, probablemente a modo de desafío de la sacralidad de la santísima trinidad. La elección de días de la

³¹⁵ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 9, fol. 1r.

³¹⁶ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 202, fol. 2r.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 185, fol. 2r.

semana y momentos específicos religiosos como el de la misa también se instituyó como un signo más de desautorización de la imposición religiosa, utilizando estos tiempos con un valor supersticioso y por tanto pecaminoso. El viernes, día en que Cristo murió en la cruz, fue uno de los más utilizados por las hechiceras. Entre las horas, la media noche y las horas antecedentes y posteriores fueron las más frecuentes, en tanto que simbolizaban una lucha entre el momento culmen del día y de la oscuridad, una frágil franja entre lo religioso y lo profano.

Como hemos tenido ocasión de analizar, muchos supersticiosos combinaron varios de estos tiempos como marco contextual de sus actividades mágicas, bien eligiendo llevarlos a cabo un viernes, de noche y a una hora concreta, o en determinada fiesta religiosa con varias repeticiones etc. En otras ocasiones eligieron sólo un uso temporal por cada lance. Lo cierto es que no siempre se recogió en la documentación las instrucciones temporales que utilizaban las expertas del arte en cada ritual (quizá por resumir la descripción de los hechos), pero cuando lo hicieron, las declaradas parecieron estar relacionadas con lo religioso. Vinculándolo con el uso que le dieron a los espacios y símbolos cristianos, también inapropiado, podemos considerar que hubo un intento deliberado de desacralizar la dominación religiosa, transgredir el sistema de moralidad impuesto y apropiarse de nuevos significados en artefactos culturales con los que tenían que convivir.

V.4 RESISTENCIAS A LA DOMINACIÓN CULTURAL

Los dos grandes pilares de la sociedad moderna fueron el matrimonio y la educación. Ambos apoyos estuvieron estrechamente relacionados y guardaron un mismo fin, la pervivencia de la estructura socio-económica establecida, evitando así una pérdida de poder, jerarquización y privilegios. El matrimonio se presentó como la unidad ínfima de organización social, que a su vez se constituía como la más poderosa (incluso sobrepasando el poder monárquico), ya que en el seno familiar nacerían y se educarían a los miembros de las siguientes generaciones. Ellos serían los encargados de velar por el manteniendo la organización socio-política que habían heredado. Por su parte, si para el poder político era de interés que se transmitiesen estos valores a través de la educación, no lo era menos para la Iglesia, que especialmente después de la Reforma encontró en la

educación un vehículo fundamental para difundir los postulados religiosos. Instruir vino a connotar entonces una triple significación que por orden fue: catequizar, moralizar y finalmente enseñar conocimientos de otro tipo.

Las diferencias biológicas entre el hombre y la mujer llevaron a los pensadores de la época a contribuir en la construcción de un discurso que se había venido gestando tiempo atrás y que estaba basado en la negación a la mujer del acceso al conocimiento cultural elaborado. Esta desigualdad física se extendía a su entendimiento, por lo que no debían aspirar a obtener puestos de poder o administrativos, y tampoco tenían capacidad suficiente para realizar teorizaciones abstractas, reflexiones filosóficas o políticas.³¹⁹ Entre sus obligaciones, según las cuales serían más útiles para la sociedad y el bien común, estaba la de mantenerse bajo el amparo del hombre, bien fuese la figura paterna o de algún hermano o su marido. Éste debía regirlas, dirigirlas, darle los permisos, controlar sus actividades y sus escasas relaciones sociales.

Los tratados del siglo XVI que se hicieron eco de lo que podríamos sintetizar como la dicotomía hombre-cultura/mujer-naturaleza, incidieron en la necesidad de darle a la mujer una educación en los afectos y la domesticidad, así como una instrucción precisa e indudable sobre cómo debían comportarse, tanto en público como en privado.³²⁰ Las obras de Juan Luís Vives y fray Luís de León entre otros tratadistas de la educación femenina,³²¹ recalcaron precisamente que el peligro residía en la ociosidad de las mujeres, y por ello era imprescindible cultivarlas adecuadamente. Debido a la diferencia de sexos lo apropiado, especialmente para las mujeres que pertenecían a las capas populares medias y bajas, era aprender desde una temprana edad a hilar y labrar, que eran ejercicios muy honestos al mismo tiempo que útiles para la economía familiar. También debían instruir en la cocina para contentar a los hombres de su familia, y por

³¹⁹ DAVIDOFF, Leonore, “Regarding some “Old Husband” tales, public and private in feminist history” in DAVIDOFF, Leonore, *Worlds Between. Historical perspectives on gender and class*, Polity Press, Cambridge, (1995), pp. 227-273.

³²⁰ FRANCO RUBIO Gloria A., “La vida cotidiana de las mujeres y su regulación. Entre los modelos ideales y las conuctas transgresoras” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo (dir.), *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios*, Sílex, Madrid, 2013, pp. 131-149.

³²¹ VIVES, Juan Luís, *De la instrucción de la mujer cristiana...*. LEÓN, fray Luís de, *La perfecta casada...*; Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (RBME), ms. b-IV-26, TALAVERA, Fray Hernando de, *Avisación a la virtuosa y muy noble señora doña María Pacheco, Condesa de Benavente de cómo se debe cada día ordenar y ocupar para que expienda bien su tiempo, fecha a su instancia y petición*, ff. 1r.-27v. LUXÁN, Pedro de, *Coloquios matrimoniales*, Juan Escarrilla, Zaragoza, 1589 (1550).

supuesto, debían ilustrarse en todas las tareas domésticas en general, para saber regentarlas, en caso de tener ese privilegio, o bien saber hacerlas por sí mismas cuando se casasen, si no tenían criadas. Como añadido, era conveniente que aprendiesen a leer para dedicar parte de su tiempo a reflexionar sobre los textos de los evangelios, las vidas de santos, epístolas etc. Sólo aquellas niñas de familia con un estatus económico más elevado y que tuviesen buen ingenio, podían además aprender otras aptitudes culturales como escribir, bailar o tocar un instrumento para el deleite de su marido o su padre. Atendiendo a estos factores, estuvo la educación de inicios de la modernidad condicionada por dos parámetros que se heredaron en los siguientes siglos: el sexo y el estatus.³²²

En el siglo XVII continuó considerándose que la diferencia biológica conllevaba una desigualdad en el entendimiento, por lo que no hubo grandes diferencias en los programas educativos establecidos: la mujer debía ser educada en saberes prácticos morales y domésticos. Los intelectuales no consideraron que esta específica división educativa fuese desdeñable. Por el contrario, era especialmente importante para el bien público que una niña estuviese correctamente instruida, ya que cumpliría mejor con sus cometidos en el marco familiar, tendría su espíritu fortalecido, evitaría las tentaciones, los vicios y las malas costumbres y todo ello se reflejaría en la estabilidad social.³²³ Como mujer honesta y virtuosa era conveniente que se adaptase al medio en que debieran vivir. Si provenía de un estrato urbano debía tratar de no imitar a la Corte o a personalidades que no correspondiesen con su condición social. Si vivía en el medio rural tendría que aprender a no desear el lujo y acomodo, sino a valorar las ventajas de una vida sencilla y llevarla a cabo piadosamente. Si pertenecía a la élite estaría obligada a aprender determinados modales, dirigir a sus criadas, tener conocimientos de música, baile, gramática, poesía e incluso pintura. Con esta formación evitarían dejar en mal

³²² SEGURA GRAÍÑO, Cristina, “La educación de las mujeres... pp. 65-83; ORTEGA LÓPEZ, Margarita, “Cuerpo e identidad de las mujeres en el Antiguo Régimen” en LÓPEZ BELTRÁN, María Teresa (coord.), *De la Edad Media a la Moderna: mujeres, educación y familia en el ámbito rural y urbano*, Universidad de Málaga, Málaga, 1999, pp. 187-206; BEL BRAVO, María Antonia, *Mujer y cambio social en la Edad Moderna*, Encuentro, Madrid, 2009; MORANT DEUSA, Isabel, *Discursos de la vida buena...*; DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, “La mujer en el tránsito de la Edad Media a la Moderna” en SEGURA GRAÍÑO, Cristina (ed.), *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III jornadas de investigación interdisciplinaria organizadas por el Seminario de Estudios de la Mujer*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1984, pp. 171-179.

³²³ FRAILE SECO, David, “Mujer y cultura: la educación de las mujeres en la Edad Moderna” en *Foro de Educación*, 4, (2004), pp. 74-88.

lugar a su marido en algún evento social, así como el peligro de excederse cotidianamente en sus sentimientos.

Al llegar el siglo XVIII, la educación, que se había sentido desde el siglo XVI como una preocupación, se había convertido ahora en objeto de debate. Hubo algunos eruditos que defendieron las formas de pensamiento tradicionales respecto a la diferencia de sexos, e incluso se reeditaron obras de intelectuales como fray Luís de León.³²⁴ Otros intelectuales lanzaron algunos pensamientos, que aunque no tuvieron un importante calado social, iniciaron una lucha por el reconocimiento de la igualdad de capacidad de entendimiento entre el hombre y la mujer.³²⁵ Esta última fue una idea defendida por la Ilustración, que aunque no tuvo una plasmación práctica, s   que recibí en España a finales del siglo XVIII algunos inicios en la construcción de su discurso. Se somet   a crítica el modelo educativo heredado y se trataron de establecer nuevos principios sobre los que instituir un sistema diferente.³²⁶ Se pasó de identificar al sexo masculino y femenino como esencias radicalmente diferentes, a entenderlos como seres complementarios que podían identificarse con ciertas responsabilidades más que con otras, correspondiéndole a la mujer la moral, la costumbre, la familia y la maternidad,³²⁷ y al hombre el espacio público, la política, los negocios o las elucubraciones abstractas. Este posicionamiento de complementariedad fue el que mantuvieron los españoles Josefa Amar y Borb  n³²⁸ y el padre Feij  o³²⁹. La primera, una de las personalidades que

³²⁴ Esta obra fue recuperada en 1765 por el dominico fray Luís Galiana y fue objeto de tres reediciones añadidas en el siglo XVIII.

³²⁵ VILLAR GARCÍA, Begoña, “Los estereotipos femeninos del siglo XVIII. Límites de su evolución” en MAQUIEIRA D’ANGELO, Virginia (ed.), *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, vol. 2, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1989, pp. 197-209; MORANT DEUSA, Isabel y BOLUFER PERUGA, Mónica, “Sobre la razón, la educación y el amor de las mujeres: mujeres y hombres en la España y en la Francia de las Luces” en *Studia Histórica. Historia Moderna*, 15, (1996), pp. 179-208.

³²⁶ BOLUFER PERUGA, Mónica, “La construcción de la identidad femenina...”

³²⁷ Sobre la importancia que recibí en el modelo ilustrado el papel de madre a modo de ocupación absorbente e intransferible (crianza, educación moral, cuidado del cuerpo y alma de sus hijos), que se instauró como elemento de distinc  n aristocrática, véase: BOLUFER PERUGA, Mónica, “Ciencia y moral... Sobre la importancia de la maternidad en la Edad Moderna véase: del mismo, “Formas de ser madre: los modelos de maternidad y sus transformaciones (ss. XVI-XIX)” en MÉNDEZ VÁZQUEZ, Josefina (coord.), *Maternidad, familia y trabajo: de la invisibilidad histórica de las mujeres a la igualdad contemporánea*, Fundación Sánchez Albornoz,   vila, 2007, pp. 61-79; del mismo, “Madres, maternidades: nuevas miradas desde la historiografía” en FRANCO RUBIO, Gloria A. (ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 51-82; KNIBIEHLER, Yvonne, *Historia de las madres y de la maternidad en Occidente. Nuevas claves*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001; LOZANO ESTIVALIS, María, *La maternidad en escena: mujeres, reproducción y representación cultural*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2007; TUBERT, Silvia (ed.), *Figuras de la madre*, Cátedra-Universitat de València, Madrid, 1996.

³²⁸ AMAR Y BORBÓN, Josefa, *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, Benito Cano,

mejor encarnó los ideales ilustrados, propuso como principio fundamental la igualdad en el entendimiento entre hombres y mujeres a pesar de que fuese más favorable que uno u otro sexo realizase ciertas tareas prácticas. De ahí que recomendase que la formación común a ambos sexos sólo fuese lo pertinente a cuestiones de doctrina religiosa y civil. Como añadido, la mujer era idónea para aprender lo necesario de las tareas domésticas y convertirse en el referente de la familia, consiguiendo así respeto social, autonomía moral y la felicidad personal.

Este debate estuvo en continua reelaboración tanto en Europa³³⁰ como en España, especialmente a finales del siglo XVIII.³³¹ Según los planteamientos ilustrados, entre ellos el de Feijoo, mujer y hombre estaban igualmente sujetos a la moralidad, la convivencia social y las virtudes cívicas, de manera que para poder alcanzar la virtud se debía partir de la igualdad de capacidades intelectuales entre ambos sexos. Aún así, estas ideas tardaron en presentar un cierto calado social, y por el contrario, siguió predominando el planteamiento más tradicional.³³² Se mantuvo la sumisión de la mujer al espacio doméstico (y los oficios permitidos para la mujer de las capas sociales medias y bajas) evitando así su exposición en público y los miedos que de ello se derivaban. Por todo ello, la educación de las mujeres fue uno de los fundamentos del Antiguo Régimen, entendido como el engranaje que mantenía en funcionamiento el núcleo familiar, que a su vez garantizaba el orden y la estabilidad común. Educación e infancia fueron los dos elementos unificadores de los tres siglos modernos, más allá de las diferencias que existieron en los programas educativos, los modos de enseñanza y los principios en los que se basaban.

Madrid, 1790; del mismo, “Discurso en defensa del talento de las mujeres y de su aptitud para el gobierno y otros cargos en que se emplean los hombres”, en *Memorial literario*, vol. VIII, 1786, pp. 399-430.

³²⁹ Especialmente en su discurso: “Defensa de las mujeres”. FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito J., *Teatro Crítico Universal...* t. 2, pp. 97-170.

³³⁰ Muchas fueron las obras morales, médicas y pedagógicas traducidas en el siglo XVIII. Entre los autores que suscitaron mayor interés encontramos Fénelon, Mme de Lambert, Mme d’Épinay, Mme Le Prince de Beaumont, Mme Genlis, Ballexerd, Landais, Raulin, Buchan, Tissot, Samuel Johnson, Mme de Graffigny o Samuel Richardson.

³³¹ BOLUFER PERUGA, Mónica, “Mujeres e Ilustración...”; MORANT DEUSA, Isabel y BOLUFER PERUGA, Mónica, *Amor, matrimonio y familia...* pp. 195-206.

³³² LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria, “Mujer y familia en la Edad Moderna, ¿dos perspectivas complementarias?” en CHACÓN JIMÉNEZ Francisco y HERNÁNDEZ FRANCO, Juan (eds.), *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Universidad de Murcia, Murcia, 2007, pp. 193-213.

Sin embargo, a pesar de este interés general por que el sexo femenino estuviese limitado a cumplir con sus responsabilidades de acuerdo a este ideal de dominación masculina que se trasladó hasta el siglo XVIII, veremos que la mujer fue capaz de establecer distintos modos de resistencia haciendo un específico uso de la hechicería. Con las prácticas mágicas consiguió obtener una ocupación u oficio alternativo a los reconocidos por el sexo masculino, que le otorgaron beneficio económico. También se apropió en cierta manera del conocimiento mágico, como un saber que transmitió oralmente y bajo formas de sociabilidad elegidas. Con esta transferencia personalizada se resistían a un nuevo control, el del conocimiento, que residía en los libros, la colectividad eclesiástica y las universidades, ámbitos y artefactos culturales a los que ellas no siempre tenían acceso permitido. Con el saber mágico que estas hechiceras aprendieron y enseñaron obtuvieron también prestigio social y una autonomía intelectual, esquivando las medidas restrictivas que sufrían cotidianamente.

Finalmente, las relaciones de poder que estructuraban la unidad familiar tampoco favorecieron la independencia femenina. El género femenino siempre estuvo al abrigo de la responsabilidad masculina, lo que le colocaba en una situación de desventaja respecto a sus relaciones sociales, siempre restringidas y vigiladas. En no pocas ocasiones, esposas, amigas, madres etc., acudieron a estas hechiceras para que mediante algún lance supersticioso pudiesen remodelar su situación actual, obteniendo el cariño de algún hombre deseado, matando a su marido para poder casarse con otro hombre, evitando que su esposo mantuviese alguna relación extramatrimonial, permitiendo alguna amistad no bien vista e incluso solicitando que sus padres o maridos no las ultrajasen y las trataran de forma afectiva. Toda esta casuística muestra la resistencia que estas mujeres, afectadas por un modo de vida a veces insípido, quisieron hacer patentes para encontrar su propia felicidad, ajenas a los mandatos masculinos de estricto virtuosismo.

V.4.1 LA HECHICERÍA COMO PROFESIÓN/OCUPACIÓN

La distinción sexual entre el hombre y la mujer tuvo, como hemos visto, efectos en la vida cotidiana, no sólo en la educación sino también en la profesión, ámbitos ambos muy relacionados. A diferencia del sexo masculino, las niñas debían a llevar una vida

basada en un comportamiento al estilo mariano. Más allá de esta tipificación aplicable a mujeres de cualquier orden social, aquéllas que nacían en las capas medias y bajas de la sociedad debían aprender también labores que les garantizasen la supervivencia o una ayuda a la economía familiar. Campesinas, hijas de jornaleros, comerciantes y artesanos debían llevar a cabo en primera persona la limpieza del hogar, la educación de los niños, curas de enfermedades, preparación de los alimentos, hilar cáñamo, lino etc., y compaginar todo ello con oficios y labores mal remuneradas y de escasa cualificación. Estas tareas, que no necesitaban largos procesos de aprendizaje, actuaban como función complementaria y tenían cierta significación económica en la unidad familiar. En los grupos artesanos y campesinos las mujeres no respetaban ese ideal de vida en recogimiento, ya que su exposición en la esfera pública era por necesidad mucho más frecuente. Estaban presentes en algunas de las campañas agrícolas, como en la cosecha del heno, la siega, la vendimia. También eran aptas para sembrar los tubérculos de la patata, dirigir la yunta a través del surco del arado, participar en la recolecta de la remolacha, cuidar del ganado y mantener el huerto. Igualmente aprendían si era necesario el oficio familiar artesano, ayudaban en las ventas, ya fuesen ambulantes o no, desempeñaban funciones como lavanderas o tejedoras.³³³

Todas estas actividades que se conjugaban con su actuación en el ámbito doméstico, eran admitidas y consentidas por la figura masculina predominante.³³⁴ Ciertamente es que no mantenían una vida de recogimiento como fuese deseable, pero el beneficio económico que aportaban era necesario para la subsistencia, y como consecuencia se insistía en que llevasen a cabo sus obligaciones con gran piedad. El resto de profesiones o actividades que no estuviesen vinculadas a estas tareas eran indignas, deshonestas, pecaminosas, lascivas y desordenadas, y por tanto no debían ejercerse. Sin embargo, aunque no estuviesen reconocidas y no fuesen lícitas, este tipo de ocupaciones no sólo existió entre el género femenino sino que fue tolerada, más allá de que sus actrices acabasen

³³³ MORANT DEUSA, Isabel, “Cultura y poder de las mujeres en las sociedades del Antiguo Régimen: una reflexión sobre el tema” en MAQUIEIRA D’ANGELO, Virginia (ed.), *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, vol. II, Universidad autónoma de Madrid, Madrid, 1989, p. 213; PASCUA, María José de la, “Madres, mujeres y solas: el oficio de vivir en el siglo XVIII” en FRANCO RUBIO, Gloria A., *Debates sobre la maternidad...*

³³⁴ CARBONELL ESTELLER, Monserrat, “Hecho y representación sobre la desvalorización del trabajo de las mujeres (siglos XVI-XVIII)” en MAQUIEIRA D’ANGELO, Virginia, (ed.) *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, vol. II, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1989, pp. 157-172.

sumergidas en una vida de marginación y rechazo. Así ocurrió con la prostitución y por supuesto, también con la práctica mágica.

Las necesidades de resolver problemas cotidianos que acuciaban las vidas de los individuos condujeron a la pervivencia de la hechicería, convirtiéndose en las zonas más urbanizadas casi en una profesión y en las más ruralizadas, en un medio de subsistencia o un complemento económico familiar. La población requería frecuentemente y con gran intensidad la cura de determinadas enfermedades, solución a problemas amorosos y matrimoniales, acabar con la desesperación ante el desconocimiento de información, o saber por qué un marido no podía dejar embarazada a su esposa. Todas estas preocupaciones, lejos de ser nimias, articulaban el día a día de los núcleos sociales y necesitaban un modo de disiparlas y restaurar la estabilidad emocional y socio-política. Por esta razón la hechicería no sólo se presentó como una necesidad, sino que adoptó la forma de profesión o en su defecto, actividad remunerada, bien en moneda bien en especie.

La documentación está plagada de testimonios y confesiones que manifiestan cómo a pesar de ser ésta una actividad ilícita y poco honrosa, era aceptada, se llevaba a cabo cotidianamente y se remuneraba. Si no se registró como oficio en tanto que no era una ocupación económica reconocida por el ideal masculino, sí que actuó como tal, adoptando un mayor exclusivismo en las zonas urbanas y compartiendo el renombre de hechicera junto con el de partera, curandera, echadora de cartas, sortílega, adivina, descubridora de tesoros etc., en las zonas rurales. En la mayoría de las ocasiones, estas sortílegas confesaron que se aprovechaban de la credulidad popular para hacer pensar a los individuos que tenían habilidades suficientes para ayudarles y de este modo les estafaban dinero, ropa o cualquier otra posesión de valor. Muy ilustrativo de este intercambio de favores mágicos y recompensas fue el caso de Tomasa Bueno, que recibió en su causa una testificación en su contra de Francisco de Manto. Éste hombre denunció a la reo sintiéndose estafado, porque haría como dos años, en 1798, Tomasa le dijo estar ligado y le recomendó una serie de diligencias para restablecer sus capacidades viriles. No hubo manera de que sus ilícitos métodos funcionasen “y tuvo por embuste lo que le dijo esta reo persuadido a que era medio para sacar dinero, pues por medio de Francisca Morales le pidió cien reales por dicho efecto y solamente le dio

veinte”.³³⁵ No obstante, no fue la única testigo que aludió a sus numerosas estafas, también lo hizo Jacinta Cáceres, una anciana de 70 años, que afirmó: “que esta reo es una embustera y ha engañado a las gentes ignorantes con sus sortilegios y supersticiones, sacándoles lo que ha podido”.³³⁶

Muy explícitos fueron los motivos que alegó Margarita Malla en su declaración contra Rosa de Nájera. Esta declarante de 60 años y de etnia gitana contestó el 7 de febrero de 1748 “que en compañía de su hija Salvadora procuró engañar a las dos mujeres que pretendían, sin otro fin que sacarlas dinero para socorrerse”.³³⁷ Por su parte, para sorpresa de los inquisidores la testificación de Rita de Torres puso de manifiesto que la propia reo “con la confianza de una amiga” le solicitó ayuda para que la pusiese en contacto con alguna supersticiosa que matase a su marido. “Que la declarante [Rita], por sacar dinero a la reo la dijo que ella lo haría y así, volviendo al siguiente día la pidió y aun dio hasta dos pesos y medio, una camisa y una pieza de sábana, como también una escoba de palma”.³³⁸

Contrastando esta declaración con la de la testigo Salvadora Fernández, hija de Margarita Malla, podemos completar los detalles sobre aquellos sucesos. Según sus aportaciones en audiencia voluntaria el día 17 de octubre de 1750, Rosa de Nájera en efecto, (y en compañía de María de Orta) había venido a solicitar sus servicios para que matase a su marido. Salvadora acudió en busca de ayuda a su tía Luisa Maldonado y ésta dijo que necesitaba unos dineros para hacer las diligencias. Como en ese momento no los tenía, Rosa fue al día siguiente a su casa “y le entregó una sabanilla y un plato fino de Talavera y la citaron para que fuese a la iglesia mayor por la puerta de la cárcel, que allí la esperaban y llevase dinero para las diligencias”.³³⁹ Estas declaraciones permanecieron reposando hasta que dos años después, en 1752, la reo confesó información que había mantenido oculta. Afirmó que era cierto que quiso matar a su marido y que María de Orta la había llevado junto a Salvadora. Ésta “le pidió diez [reales] de plata, que se los dio porque dijo era por su trabajo”.³⁴⁰ Como notó Rosa que

³³⁵ AHN, Inquisición, leg. 3730 exp. 45, fol. 3r.

³³⁶ *Ibidem*, fol. 4r.

³³⁷ AHN, Inquisición, leg. 2685 exp. 144, fol. 2r.

³³⁸ *Ibidem*. Este mismo testimonio está recogido en la causa abierta contra María de Orta, AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 7r.

³³⁹ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 144, fol. 3v.

³⁴⁰ *Ibidem*, fol. 5r.

no había tenido efecto, María de Orta la llevó junto a Rita, que parecía ser mejor hechicera, y ésta le pidió cuatro pesos para introducirlos en una torta que debía elaborar para la ocasión, así como una enaguas, una camisa, una sábana y un pañuelo. Tan útil le resultó a esta sortilega el pago en moneda como los utensilios y prendas que pedía. La escoba, sábana o camisas permitían cubrir las necesidades básicas del hogar, consiguiendo con este tipo de pagos mejorar su vida familiar, haciéndola más saludable, confortable y con un mayor aderezo personal.

El caso de María Barrena, natural y vecina de Cádiz, acusada por el Santo Oficio de Sevilla de embustera hipócrita de adivinaciones y apariciones, también fue muy explícito en cuanto al valor económico y material que ella misma exigía por sus habilidades mágicas. Según su propia confesión en audiencia ordinaria (del 13 de mayo de un año que no se especificó³⁴¹), consideraba que la causa de su prisión era por engañar a María Muñoz para sacarle el dinero que pudiese. “Confesó que era cierto que para engañar a María Muñoz y sus sobrinas hacía las oraciones al santísimo Jesucristo de la escalera,³⁴² y que lo hacía porque la tuviesen por buena sin otro fin que sacar limosna”.³⁴³ Éste fue uno más de los numerosos casos atestiguados de “estafa mágica”, que como vemos, fue más común de lo que en un primer momento pudiera parecer. Las auto-inculpaciones de las artimañas que utilizaron los supersticiosos para engañar a los más crédulos y agenciarse su dinero, quedaron plasmadas en la más plural casuística posible, emergiendo así sus verdaderas intenciones: hacer de las “habilidades mágicas” un modo de vida, una ocupación, un oficio e incluso una profesión.

Cuanto menos indiscreto fue el fraude que tuvo lugar en 1751, por estar relacionado en esta ocasión con el presbítero de los terceros de san Francisco conventual (de Jerez), fray Judas Morales. Tenía 27 años cuando el tribunal de Sevilla le abrió sumaria acusado de supersticioso y de tener pacto con el demonio. Aunque tuvo varios testigos en su contra, dos fueron los más ilustrativos. Según Tomás Camacho, que también fue un supersticioso acusado por la Inquisición, el presbítero fue a visitarlo a su casa porque había oído que tenía habilidad para atraer a las mujeres, y le pidió que le concediese el favor de una. Tomás Camacho le respondió “que sí y que para ello necesitaba de cuatro

³⁴¹ Esta alegación fiscal no recogió en ningún momento el año de acusación ni ningún otro dato que nos permita ubicar a la reo cronológicamente.

³⁴² Lo denomina así porque lo tenía colgado en la pared de una escalera.

³⁴³ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 132, fol. 2r.

pesos, y respondiendo el reo que no tenía, dijo traería una prenda. En efecto trajo dos vinagreras que llevaba el declarante a vender al puerto de Santa María”.³⁴⁴

Esas vinagreras se las había dado una mujer llamada María Jiménez en presencia de Manuela Agustina. Ésta última, Manuela, también fue examinada por el tribunal y declaró que tanto Tomás Camacho como María Jiménez estaban engañando conjuntamente a fray Judas, y que “el dicho Camacho se mantiene con engañar a las gentes y se acompaña con el marido de la María”³⁴⁵. Por si esta inculpación no resultase prueba suficiente de cómo estas personas acostumbraban a estafar con sus “dotes mágicas”, cuando María Jiménez fue examinada por el Santo Oficio acabó corroborando esta información. Al revelar pormenorizadamente los detalles de su versión de los hechos, dijo que inicialmente fray Judas había acudido a ella con el fin de conseguir a una señora, y que ella le recomendó visitar a Tomás Camacho que estaba mejor preparado para llevar a cabo estos encargos amorosos. Estando ambos conformes “vino éste [Tomás] y acordaron los dos en engañar al reo y chuparle los reales que pudiesen. Que habiéndose visto el reo y Camacho hablaron sobre la pretensión, le pidió para ella cuatro pesos y como no los tenía ofreció alhajas y trajo las vinagreras”³⁴⁶.

Ese mismo año 1751 el tribunal le abrió una causa a Tomás Camacho para inspeccionar adecuadamente diversos asuntos, entre los que estuvo el de fray Judas y otro religioso llamado fray Vogel. Según el testimonio del propio reo, había llevado a cabo distintas supersticiones con elementos como papel, monedas, hierbas, lebrillos etc. Tras varias audiencias en las que se le tomó declaración, acabó confesando que todo lo que hacía era falso, “que procuró estafar a dichos religiosos diciéndoles que era mágico”.³⁴⁷ De esta manera acabó reconociendo que nada tenían que ver sus actividades con adoración al demonio ni supersticiones, sino con un simple engaño para sacarles el dinero haciéndoles creer que tenía pacto con el demonio.

Otra firme acusación de un falso uso de supuestas habilidades mágicas con esta misma finalidad la encontramos en la declaración de fray Antonio de san Cayetano, presbítero de los Carmelitas Descalzos. Éste narró al Santo Oficio que haría unos dos años y

³⁴⁴ *Ibidem*, exp. 197, fol. 1v.

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ *Ibidem*, ff. 1v. y 2r.

³⁴⁷ *Ibidem*, exp. 198, fol. 2r.

medio, sobre 1801, estuvo en Carboneras y se hizo eco de la actividad mágica que estaba llevando a cabo Francisca Romero en aquellas tierras. Según su testimonio “se esforzó en persuadir a las gentes del pueblo no creyesen sus embustes, pues en conjunto recuerda que se valía de supersticiones para engañar y sacar dinero haciendo algunos juegos y suertes con unas espadas, según se lo refirieron en dicho pueblo”.³⁴⁸ Parece que sus consejos y advertencias no fueron suficientes, ni evitaron que algunos vecinos creyesen en la realidad y eficacia de sus capacidades.

Mayor controversia presentaron los hechos descritos contra Francisca Barca ante la Inquisición de Córdoba. Según informó María de Rivas, Francisca trató de estafarle dinero y ropa prometiéndole proporcionarle otro marido. Ella se negó desde el primer momento y declaró que es público que “tiene engañadas a muchas, entre las que se acuerda de María Ávila, a quién ofreció lograría su deseo torpe sacándola 200 reales”³⁴⁹. Esta cifra no sólo parecía exagerada sino que lo era, y así quedó probado con el testimonio de la propia María de Ávila, que también fue examinada. Según su versión, su marido estaba enfermo y ella tan sólo le dio a la reo un pañuelo con el fin de que lo vendiese y el dinero que recaudase fuese pago suficiente para que le ayudase a socorrer a su marido. Como Francisca no logró éxito en su lance, la testigo la acusó oficialmente de sus embustes. En venganza la reo hizo público que María le había dado unos dineros y ropas con el fin de hacerle mal a Francisco Mahillo (todo lo cual era falso según ella estimó), tratando así de conseguir la animadversión de determinadas personas hacia María. No obstante, aunque el cobro de los 200 reales fuese simulado, el pañuelo actuó como moneda de cambio en este favor de curación, como no podía ser de otra manera.

Algo más exigente que las anteriores hechiceras en el cobro por sus servicios fue Ana Muñoz. Según declaró Catalina Barroso, la madre de la enferma Josefa Gallegos, la acusada les dijo tiempo atrás que tal enfermedad era causa de hechizos y como era de esperar, que ella podría restablecer su salud. La estuvo tratando un tiempo, ofreciéndole algunos lances que rechazaron y otros que aceptaron llevar a cabo. Parecieron no ser eficaces y por si hubiese resultado poco lo sufrido por esta familia hasta el momento, “les dijo que no había de ser sola la enferma la que padeciese en su casa, y que ella tenía

³⁴⁸ AHN, Inquisición, leg. 3731, exp. 148, fol. 2r.

³⁴⁹ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 46, fol. 2v.

remedios para libertarlos, que la diesen cuarenta reales”.³⁵⁰ La familia le dio el dinero y a cambio la reo les roció toda la casa con agua y una mata de romero, así como a todos los miembros de la familia. Tras estos hechos les informó de que un hombre llamado Lorenzo Montiel que solía entrar en su casa, también “estaba amenazado de lo mismo y habrá de quedar baldado sin poder hacer un viaje que pensaba, y así que le dijese le diera 30 reales y le daría remedio, y con efecto se los dio”.³⁵¹

El testimonio de otra de las declarantes de su causa, Josefa de Campos, también reflejó el interés de Ana por ofrecer favores mágicos a cambio de dinero. Según expuso, haría unos ocho años, sobre 1768, su hijo corrió el peligro de acabar en la horca. Para evitarlo sus padres acudieron a la reo, que les pidió varios ingredientes y veinte reales. Otro de sus conjuros, en esta ocasión dirigido al marido de Fernanda García, una mujer de 35 años, requirió un jarro de agua bendita y granadas, todo ello acompañado de tres reales.³⁵² Como era de esperar, los calificadores de los hechos de la sumaria concluyeron que esta mujer se valía de estos medios mágicos para sacar dinero, por lo que debía considerarse una embustera estafadora. Los cobros de esta supersticiosa fueron en general más elevados que los que hemos visto hasta el momento. En el caso de la familia de Josefa Gallegos, pudiera ser que Ana hubiese percibido una credulidad especial y conforme fueron surgiendo los acontecimientos fue extendiendo las necesidades curativas a toda la familia y posteriormente a un amigo de la misma. Esta picaresca no fue extraña en las hechiceras andaluzas. En ocasiones, cuando encontraban a algún cliente especialmente inocente, aún fracasando los remedios que le ofrecían, solían alargar su trato con él aumentando las sesiones mágicas para un mismo fin, por ejemplo una cura, o probando supuestos conjuros más potentes. Incluso hubo casos en que cuando la hechicera había conseguido sacarle bastante dinero y ante las quejas de la ineficacia de las actuaciones mágicas, la supersticiosa recomendó realizar algún ritual en conjunción con otra sortilega para obtener más fuerza, y por supuesto, ese privilegio también había que pagarlo.

Otro caso similar ocurrió en Montoro, villa cordobesa. Marcos Marín se hallaba en un estado terminal, moribundo. El día 9 de junio de 1760 acudió su esposa al lagar donde

³⁵⁰ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 48, fol. 1v.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² *Ibidem*, fol. 2r.

vivía Ana Biruela para pedirle desesperada que curase a su marido, porque había oído que si le pagaban hacía este tipo de cosas. Ana recibió en su casa a la esposa del enfermo, que entre lágrimas y promesas le pidió valorase si semejante enfermedad tenía remedio. La respuesta de la hechicera fue muy directa y sin necesidad de reconocer previamente al moribundo: “así pagándomelo lo pondré bueno”.³⁵³ Parece que no hubo dudas para Ana. Quizá no se pueda encontrar un caso más explícito para comprender la importancia que tuvo el cobro de los encargos mágicos, que no fue en las supersticiosas andaluzas ni puntual ni azaroso. Tampoco queda duda alguna con la conclusión a la que llegó el comisario de Cádiz al analizar los testimonios que hubo en contra de Rosa del Castillo. Según sus consideraciones, aunque los testigos no habían sido aún ratificados, se les podía dar crédito a todos excepto a dos de ellos, conocidos por su conducta relajada. En lo que se refiere a la reo, afirmó ser “una de aquellas famosas embusteras que por oficio se emplean con sus embustes en engañar y sacar dinero”.³⁵⁴ Su perjuicio social era tan presumiblemente peligroso que aconsejó recluirla en una casa de corrección o en un hospicio el resto de su vida, sin tomar con ella otro posible destino.

A la luz de estos casos, podemos entrever que la magia se utilizó en numerosas ocasiones como un recurso económico transformando esta práctica en un “oficio”, ocupación o “profesión”, un medio de vida eficaz. Con estas actuaciones contrarias a la norma moral se ejercía también una determinada resistencia a la dominación masculina, que tenía reservado un espacio muy específico para la mujer: el hogar y las labores propias del campo, del artesanado o del comercio. La hechicería se desarrolló como una actividad alternativa, pecaminosa, contraria a lo piadoso o a las amistades controladas. En cambio, estaba ligada al engaño, la ocultación, la exposición pública, y por supuesto, a convertirse en un medio económico que nunca estuvo bajo el control y la supervisión masculina. Aún así, no fueron pocos los hombres que acudieron a estas hechiceras para que les solucionaran determinado malestar, conscientes de que ellas estaban llevando a cabo una actividad que no estuvo valorada, permitida ni reconocida por el ideal educativo. Éste fue el caso de Julio Sarmiento, un pastor de 24 años. El mismo día que contrajo matrimonio conoció que estaba sufriendo del mal de estar ligado, un problema que afectaba especialmente al sexo masculino. Para solventar esta grave contrariedad, que supondría no poder concebir descendencia en su familia, acudió a Sebastiana

³⁵³ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 56, fol. 1r.

³⁵⁴ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 5, fol. 3v.

Fernández, una mujer de entre tantas otras que ejercían una actividad no reconocida entre las tareas virtuosas femeninas. Ésta le pidió a cambio de sanarle “un cuartillo de miel virgen y una onza de clavos de comer y diez cuartos para una cinta negra, cuyo valor se lo dio a la reo en dinero”.³⁵⁵ Tras realizar Sebastiana el lace conveniente y según el testimonio del propio pastor, aquella misma noche reconoció quedar desligado.

Otros casos de encargos masculinos para sanaciones los encontramos en la declaración de Pedro Hidalgo ante el tribunal de Sevilla. Según advirtió, con ocasión de padecer una enfermedad habitual quiso valerse de una hechicera para curarse. En este caso fue Catalina “la santa”, mujer de Diego de León. Tras reconocerle inicialmente, le dijo que estaba maleficiado y de ahí que no llegase a recuperarse. Uno de los remedios que le pidió fue que le trajesen un trozo de carne. A pesar de cumplir con su petición, no pareció bastarle a Catalina, que le pidió en el momento de la entrega que lo cocinasen en una olla nueva, se lo trajesen y no volviesen a usar esa olla nunca más. No quedó recogido cuál era el fin de esa carne guisada, probablemente el pago por sus servicios, ya que después le dio un agua de azahar y unas unturas para continuar con la sanación, y no se volvió a mencionar lance alguno que incluyese dicha carne cocinada.³⁵⁶

La otra Catalina “la santa”, mujer de Juan de las Heras, también realizó sus conjuros a cambio de dinero o ropas. Francisca María Sobrera declaró el 12 de agosto de 1759 ante el comisario de Arcos. Dijo tener 17 años y servir en casa de don Pedro Alonso y que hacía unos tres meses fue persuadida por la supersticiosa para buscarle un novio que fuese de su gusto. Para ello necesitaría “vara y media de cinta encarnada y una tumbaga, y habiéndosela dado le pidió cuatro reales”³⁵⁷. Para atraer a un buen hombre hicieron el conjuro del lebrillo, y Catalina le entregó unos papelillos de dulce que debía tomarlos el futuro enamorado con la intención de que se casara con ella. Francisca decidió no hacérselos tomar y al pasar unos días ella probó uno. Poco tiempo después se empezó a sentir mal, con vómitos y dolor de cabeza. Acudió a Catalina, que aprovechó para decirle que no debía haberse tomado el papelillo porque no era para ella, y que por eso estaba enferma. Para restablecer su salud debían llevar a cabo un nuevo ritual en cuya

³⁵⁵ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 5, fol. 1r.

³⁵⁶ AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 133, fol. 1v.

³⁵⁷ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 112, fol. 1r.

parte final “le pidió un delantal y unas enaguas, y [Francisca] se las dio”.³⁵⁸ Pasados unos días, viendo que no le devolvía sus prendas, Francisca María se las reclamó y lo único con lo que se encontró fue con una negativa, porque según la supersticiosa, las tenía enterradas y si las descubría podría afectar a su salud. Posiblemente, como bien creyó Francisca, todo habría sido una simple estrategia para quedárselas para su uso personal.

Otra testigo en esta misma causa contra Catalina, declaró unos hechos similares. María de Álamo, una mujer de 27 años, acudió a la supersticiosa para que le buscase un novio. Catalina utilizó el mismo conjuro del lebrillo, metiendo un pliego previamente preparado en el agua, donde aparecieron figuras que ella debía interpretar. Realizó esta práctica varias veces por lo que “le sacó una vez un real, otra seis cuartos, otra cuatro y unas cintas”.³⁵⁹ El conjuro del lebrillo pareció ser un recurso sencillo, verosímil y que podía repetirse cuantas veces se quisiese con el consiguiente beneficio económico.

En la causa abierta contra María la Moya quedó constancia de un hecho singular. El comisario de Chillón, ante algunos requerimientos, remitió una carta a la Inquisición dejando constancia de que “el no haber evaluado algunas citas ni ratificado a los testigos ha sido por el temor de la publicidad, porque ya empezaron a hablar en el lugar sobre este negocio: que la reo es llamada a varios lugares para sus negocios”.³⁶⁰ Sus comentarios reconocen esta práctica mágica regular como un auténtico negocio, que si obtuviese una mayor publicidad podría implicar un descontrol, por lo que se decidió evitar determinados pasos del proceso judicial inquisitorial en beneficio de la comunidad.

Por su parte, la causa contra la gitana Salvadora Fernández también incluyó explícitos pasajes donde se trató el dinero como moneda de cambio, más allá de los intentos de que pareciera un ingrediente esencial en algunos rituales. Gregorio Fernández relató ante el Santo Oficio que yendo de vuelta a casa por un camino se encontró con tres gitanos, entre ellos Salvadora y que le hablaron sobre el futuro del pleito que tenía entre manos a cambio de pagarle dos reales. Él confesó que por miedo se los dio. Más

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ *Ibidem*, fol. 1v.

³⁶⁰ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 3, fol. 2r.

adelante, como hemos comentado en capítulos anteriores, este testigo acabó en casa de la reo, donde comenzó a tratar también con su madre, otra hechicera. Inicialmente Gregorio estaba esperanzado en que dichas mujeres le ayudarían a ganar su pleito y recuperar el dinero gastado. Después de cumplir ciertas diligencias le dijo la madre de Salvadora “que sacase el testigo cuanto dinero traía, y en efecto sacó en varias monedas ochenta y cuatro reales”.³⁶¹ A continuación le hizo ponerse algunas monedas entre el pie y el zapato para realizar unos rezos, y envió a ofrecerle el dinero compuesto al ánima pecadora. A su vuelta a la casa de Salvadora, la madre de la reo efectuó otro lance con un pañuelo en el que ataron en la punta algunas otras monedas. Tanto de las monedas utilizadas en la superstición del pañuelo como del resto del dinero no se supo nada más. Seguidamente a Gregorio lo enviaron a su casa con la tranquilidad de que ganaría el pleito, por lo que se deduce que pudo ser el pago por los servicios prestados.

Otra testigo de esta misma causa, la hechicera María de Orta, también fue bastante rotunda en sus declaraciones el 20 de mayo de 1746. Según confirmó, Rosa de Majesta, de la que ya hemos hablado anteriormente, quería dar muerte a su marido para poder casarse con un hombre con el que estaba amancebada. Para tal fin acudieron a Salvadora y su madre. Intentaron varios lances pero no tuvieron efecto y entonces ambas sortílegas le propusieron visualizar la propia muerte de su marido, para que así quedase sosegada de que acabaría muriendo. No obstante, dicho privilegio no era gratuito, debía pagar un alto precio, como le hizo saber Salvadora apostillándole: “bien sabe usted lo que se pide y se ha de hacer así, es menester me dé usted tantos dineros que tiene en el arca y venda toda la ropa y trastos que tiene en su casa para entregarnos el dinero”³⁶². Por si esto no fuese suficiente, tendieron a Rosa en el lado de la cama donde solía dormir el marido, le restregaron un poco de carbón molido en el brazo y apareció la figura de su marido muerto, desnudo, con claros signos reconocidos como los brazos cruzados y sus mismos ojos, pestañas y cabellos. Entonces la declarante comenzó a sentir calentura y las hechiceras interpretaron que esa sería la causa de la muerte del marido. Acompañadas de la situación, la reo le dio a entender que si quería desprender su espíritu del cuerpo del marido y así conseguir su muerte, “que entregase

³⁶¹ AHN, Inquisición, leg. 3732, exp. 24, fol. 1r.

³⁶² *Ibidem*, fol. 2r.

los tres pesos a su madre que tenía en el arca, para que trajese al instante el espíritu de su marido”³⁶³.

Además de las prácticas aquí descritas, Salvadora continuó con más engaños a otros crédulos y desesperados, no encontrando obstáculo ni cuando estuvo en la cárcel recluida. Ante tal frecuencia de su actividad mágica y la implicación que tuvo en ocasiones su madre, ésta última acabó siendo llamada a declarar ante el mismo tribunal. Margarita de Malla confesó los cargos que había contra ella y contra su hija Salvadora, atestiguando “que no llevaron más fin ni superstición que la estafa (...) diciendo eran simplemente por engaños, sin creer tocase su conocimiento a la Inquisición”.³⁶⁴

Tampoco Francisca Gabriela de la Mata pasó inadvertida. Según la versión de Ana Leal, vecina de la misma ciudad, se vio en la tesitura de pagar dos reales para unos polvos que Francisca debía entregarle con el fin de conseguir un novio. Le encomendó entonces que rezase al ánima más sola, tras lo cual escuchó aquella noche ruidos muy fuertes en su puerta y pudo ver una sombra por debajo. Asustada se lo contó todo a Francisca que le respondió que era la ánima sola. Entonces le pidió doce reales para “comprar dos libras de jamón, una gallina, un conejo vivo del campo, uvas, melón y dos panes para dar de cenar aquella noche a la ánima sola, que venía acompañada del demonio en forma de dragón de los siete pecados mortales”.³⁶⁵ Según decía la hechicera, para que no embistiera le daba de comer mientras le pedía lo que quería y añadió que todo daba mucho horror. Disuadida la testigo de estar presente esa noche, los alimentos comprados podrían ser de muy buena utilidad para su propio consumo y en de su familia. Posteriormente accedió esta sortílega a componerle a esta misma declarante un casamiento a cambio de cuatro pesos, al igual que lo hizo con doña Josefa de Mesa para atraerle a hombres a cambio de 50 pesos.³⁶⁶ Ante todas estas denuncias, en la acusación fiscal que tuvo lugar el 10 de marzo de 1747 Francisca confesó que “todo ello eran enredos y embustes de cabeza de la reo, solo dirigidos a fin de sacarlas dineros y ropas para socorro de su necesidad, hijos y padre a quién tenía enfermos”³⁶⁷.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ *Ibidem*, fol. 2v.

³⁶⁵ AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 11, fol. 2r.

³⁶⁶ *Ibidem*, ff. 1r. y v., 3r y v.

³⁶⁷ AHN, Inquisición, leg. 3728 exp. 11, fol. 4v.

Los tres últimos casos con los que podemos advertir la fuerza que pudo tener el mundo mágico como oficio u ocupación que permitía la obtención regular de recursos económicos, son los de Manuela conocida como “Manuelilla la gitana”, Francisca de Santiago y Juana Gómez Pandilla. La primera recibió una declaración que no deja lugar a dudas. María Antonia Moreno, una muchacha soltera de 18 años, afirmó que la reo quiso enseñarle el oficio de hechicería dándole a conocer los beneficios y utilidades que ello le podría reportar. Según sus propias declaraciones: “la dijo en presencia de dicha su madre, Mariquita, ¿quieres que te enseñe un oficio que te tendrá cuenta saberlo?”³⁶⁸ Ella, que conocía tanto que esta mujer como su madre eran supersticiosas y que solían reunirse a menudo poniendo en común probablemente asuntos del arte, se negó en cuanto supo que debía mediar con el demonio, idea que la horrorizó al instante, “diciendo no entendía de eso ni quería tal oficio”³⁶⁹.

De las tres hechiceras mencionadas, quizá Francisca de Santiago fue la más estricta para cobrar por sus servicios. Según el testimonio del primer delatante en su causa, don José Algarate, cura de la iglesia parroquial de Santa Ana de Granada, don Juan de Dios Torres tenía a su hijo enfermo y esta hechicera dijo estar maleficiado. Cuando el cura preguntó a los padres cómo sabían que tenía dicho mal, éstos le comentaron que para desvelar si este *maleficium* era real o no hizo un lance. Terminado su trabajo y determinada la causa de que su hijo no mejorase “les pidió por su trabajo veintidós reales (...) y como no le diese los veintidós reales el don Juan de Torres, dijo la reo habría de morir el niño dentro de 15 días y había de hacer que cayese él de un caballo en el viaje que pensaba hacer”.³⁷⁰ Éste tipo de amenazas fueron más comunes de lo que pudiera parecer a simple vista, ya que en muchas ocasiones los solicitantes no tenían medios suficientes para hacer frente a lo que estas profesionales les pedían.

Como último ejemplo de mujeres que se dedicaron a realizar prácticas mágicas como medio de obtener ingresos económicos, encontramos a Juana Gómez Pandilla. Esta mujer, natural y vecina de Ronda reflejó en varias ocasiones la situación de necesidad que sufría frecuentemente y el modo en que la suplía: el *ars magicarum*. Podríamos destacar algunos de los capítulos en que ella claramente pedía un cobro por sus favores,

³⁶⁸ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 104, fol. 3v.

³⁶⁹ *Ibidem*.

³⁷⁰ AHN, Inquisición, leg. 3732 exp. 27, fol. 1r.

como hemos visto en otros casos, sin embargo parece más interesante lo que quedó recogido en el informe del fiscal inquisidor de Sevilla: “enviando el comisario estas testificaciones, en su carta informa (...) de la reo que hace años que anda en estas curaciones, manteniéndose de ello y causando fatales daños por hacer creer a los enfermos estar hechizados”.³⁷¹ Una vez presa Juana en cárceles secretas, en su primera audiencia dijo estar casada y tener dos hijas, una de ellas de 17 años y la otra ya casada, de la que tenía dos nietas. Apuntó que “el modo de mantenerse ha sido traer del campo algunas hierbas y con ellas, inspirada de Dios, curar algunas enfermedades”.³⁷² Este testimonio podría ser uno de los más explícitos que hemos incluido en este análisis. Muchos fueron los casos en que estas hechiceras acabaron confesando que sus actos no contenían una intencionalidad supersticiosa, sino el único fin de estafar y poder así cubrir sus necesidades, pero el de Juana Gómez es uno de los más expresivos. Ella no sólo lo reconoció sino que detalló su situación familiar concreta, sus lazos de parentesco en el núcleo familiar y la necesidad de utilizar la práctica mágica como medio de subsistencia, que según afirmó el fiscal, hacía años que llevaba desempeñando.

No todos los casos fueron como este último o estuvieron acuciados por la precariedad. Para muchas supersticiosas, el arte mágico supuso un complemento económico y no el único tipo de ingreso. Francisca Barca, por ejemplo, dijo ser hilandera de oficio, María Montañés trabajadora del campo, Josefa Romero convino haber servido en varias casas a lo largo de su vida, Mariana Carrillo era de oficio costurera, María de Reina costurera y lavandera, Catalina Gutiérrez desempeñó las mismas labores que ésta última, Francisca Gabriela de la Mata tuvo como oficio vender prendas en Granada, Francisca de Santiago era costurera, Francisca Romero dijo dedicarse a la labor de manos o Bernarda Vizcaíno, que era lavandera, todos estos oficios eran muy nobles y honrosos para mujeres que no pertenecían a las capas aristocráticas, y se ajustaban perfectamente al ideal de dominación cultural. El que no compartía ese mismo reconocimiento era el de hechicera que se desempeñó también cotidianamente actuando como un perfecto complemento.

El ideal tradicional de educación femenina en el marco de las clases populares medias y bajas, distaba mucho de los deseos de la mujer de sentirse reconocida y no doblegada a

³⁷¹ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 201, fol. 3r.

³⁷² *Ibidem*.

la figura masculina. Bajo el amparo de las permisiones que les eran concedidas, encontraba limitadas muchas parcelas de su vida, entre ellas la intelectual, la de la sociabilidad, en cierta manera la sentimental, el reconocimiento de la autonomía personal y por supuesto la profesional. Por este motivo, tanto el clásico como el nuevo paradigma educativo femenino no pudieron evitar en la práctica, la continuidad de cierta conflictividad que se produjo como resultado de las tensiones entre el filtro con el que éstas se percibían a sí mismas en el mundo y el modelo de feminidad dominante. Como consecuencia aparecieron ciertas manifestaciones de resistencia como las analizadas, que ponen de relieve el uso de los conocimientos mágicos a modo de oficio u ocupación regular con la que sobrevivir o complementar significativamente la economía familiar, actuando al mismo tiempo como conquista de una parcela fundamental en la mujer: su autonomía.

V.4.2 LA POSESIÓN DE UN CONOCIMIENTO Y SU TRANSMISIÓN ORAL

Aunque la totalidad de los supersticiosos no fueron mujeres, gran parte del colectivo acusado fue femenino. Éstas a menudo gustaron de compartir el conocimiento que poseían con otras mujeres, instruyéndolas en el arte por propia voluntad o bien bajo petición expresa. Muchos fueron los elementos que formaron parte integrante del saber supersticioso y que debían dominar estas artífices si querían resultar creíbles y sacar un rendimiento económico a sus procedimientos. Entre otros destacó la importancia de las palabras, expresiones y oraciones en la realización de un ritual. También era importante aprender a elegir los tiempos y espacios más apropiados para llevarlos a cabo. Algunos de los ingredientes debían ser especialmente seleccionados, sobre todo cuando se trataba de polvo de ara u hostia consagrada, agua bendita o incluso un hueso de difunto. El conocimiento de las relaciones de poder y jerarquías que existían entre los demonios y la utilidad de la invocación a determinados santos, advocaciones de la virgen e incluso Cristo también podía aprenderse. La posesión de elementos de gran valor mágico como un familiar, instrumentos mágicos como agujas compuestas, velas elaboradas con ceras especiales, muñecos de cera destinados a que les clavasen agujas etc., fueron en algunas ocasiones cedidos en herencia a la persona que la hechicera creyese conveniente. Además de todo ello, también era necesario aprender el modo de realizar ciertas curas como las friegas, la elaboración de ungüentos, el modo de echar las cartas e incluso a

cómo reconocer si una persona estaba maleficiada o ligada. Esta transmisión de conocimientos de una a otra persona no fue un ejercicio exclusivo del siglo XVIII.³⁷³ Continuó dándose en la realidad cotidiana, y por supuesto, reflejándose directa o indirectamente en la documentación.

El hecho de constituirse como una actividad marginal y no reconocida como ocupación digna y honrosa, según el ideal educativo dominante, sumado a la persecución y penalización que rodeaba a la *praxis magicarum*, pudo potenciar su transmisión oral y personalizada. Más allá de que algunas de estas hechiceras supiesen leer y escribir, no ha quedado constancia de la redacción de sus oraciones y conjuros más comunes en libros que se heredasen, se divulgasen o se utilizasen para instruir. La principal característica de este conocimiento es que su transmisión se realizó con precaución, en sociabilidades elegidas y dentro de una intimidad adecuada a la envergadura de lo que se estaba revelando. Al constituirse este saber como un potencial económico, había que cuidar a quién y de qué manera se iba a enseñar, ya que suponía un aumento de la competencia.

Muchos son los testimonios que a conciencia o sin serlo han dejado una muestra de la transmisión específica de estos saberes mágicos. En la causa contra Francisca Barca una de sus testigos, Isabel Franco, afirmó: “que esta reo estaba enseñando un oficio que sabía y que las dos³⁷⁴ habían hecho unas bolas con varios ingredientes, en las cuáles habían puesto una forma consagrada, y todo lo pusieron en un lebrillo de agua que rociaron por la casa, sirviendo de albergue a los bueyes”.³⁷⁵ Esta declaración es más que interesante si recordamos que esta supersticiosa fue encausada en 1799, lo que pone de manifiesto que a finales del siglo XVIII se seguía enseñando la práctica mágica en Lucena, Córdoba, actividad a la que la testigo incluso calificó de oficio.

María Manuela Contreras de Jesús, testigo en la causa contra Lucía Escalante, natural de Granada encausada en 1746, declaró en audiencia voluntaria el 20 de abril de 1749 que compartió celda con la reo. Detalló algunas de las hazañas que ésta decía haber realizado durante su vida, entre ellas, haber salido públicamente por las calles por

³⁷³ ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocio, “Las hechiceras de Montilla: saber marginal y transmisión oral del conocimiento en el siglo XVI” en *Investigaciones Históricas*, 34, (2014), pp. 13-26.

³⁷⁴ Se refiere a Francisca Barca y Catalina Ruiz.

³⁷⁵ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 46, fol. 3r.

hechicera dos años atrás. En el tiempo que compartieron juntas Lucía le dio a conocer las proezas que era capaz de hacer, tales como atraer galanes u obtener limosnas incluso estando en la cárcel. También le mostró algunos conjuros que sabía hacer, como componer una piedra para obtener cuantos beneficios quisiese. Le confesó al Santo Oficio “que esta reo enseñó a la testigo varias oraciones como la que dijo antes para que la justicia no la hallase en casa”.³⁷⁶ También fue capaz María Manuela de describir las palabras exactas, o al menos el comienzo o el final de algunas otras oraciones que le enseñó esta reo en la cárcel, así como el ritual que las acompañaba (estar desnuda o no, llevar una cruz, hacer el símbolo de la cruz sobre un objeto, cuál se debía realizar durante el día y cual durante la noche etc.). No fueron pocas las que había sido capaz de retener en su memoria. Además de la mencionada estuvo la oración del Justo Juez, otra para que el marido no le riñera al llegar a casa, las palabras para invocar al demonio, para que los jueces echasen a la calle a sus presos e incluso para hacerse invisible. La variedad de oraciones que Lucía le enseñó, junto con todo el ritual que le correspondían fue probablemente fruto de una cercana relación a la que llegaron la reo y la declarante en la cárcel.

Declaraciones expresas como éstas de que ciertas hechiceras enseñaban a otras fueron habituales. Las encontramos en numerosas causas seguidas en distintos puntos de Andalucía. Si el caso anterior se ubicaba en Granada, en la causa contra María Josefa Tudela “la murciana” se estuvieron juzgando los hechos del hurto y asesinato de un niño en Baza, que ya hemos tratado en otros apartados. María Antonia Moreno declaró entre otras cosas que “oyó a su madre [Antonia Guillén] y tiene así por cierto que la reo es más hechicera que las otras dos, y que éstas se aplican a dicha escuela”³⁷⁷. No obstante, si realizamos un análisis exhaustivo de todo el contenido de las causas abiertas a estas cuatro supersticiosas³⁷⁸, se evidencia que existió un trato cercano entre ellas, donde la líder del grupo iba tomando las decisiones de lo que se debía hacer, cómo se debía llevar a cabo y con qué fin, de manera que probablemente estaba ilustrando a las otras tres en el arte mágico, muy aplicadas a esta escuela, como afirmó María Antonia Moreno, que fue testigo pasivo de todos los sucesos.

³⁷⁶ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 107, fol. 3r.

³⁷⁷ AHN, Inquisición, leg. 2691, exp. 81, fol. 1v.

³⁷⁸ Bernarda Vizcaíno en AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 186; Josefa Romero en AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 104, ff. 1v.-3r..

Ésta última estaba soltera y tenía 18 años. Aunque estuvo al tanto de todas las conversaciones y operaciones, no era del gusto de este tipo de saberes mágicos. Su madre solía tener trato con “Manuelilla la gitana”. Aunque el caso relativo a esta reo lo hemos mencionado en el apartado anterior,³⁷⁹ es también fundamental referirlo nuevamente porque expone con gran nitidez el proceso de enseñanza/aprendizaje. María Antonia Moreno relató al tribunal granadino que Manuelilla “la dijo en presencia de dicha su madre, ‘Mariquita, ¿quieres que te enseñe un oficio que te tendrá cuenta saberlo?’”³⁸⁰ Ella preguntó interesada de qué se trataba y Manuelilla le respondió que era muy fácil de aprender, que se usaban ungüentos que ella misma elaboraba y que para ello era necesario ver al diablo en forma de hombre. Incluso su misma madre la animó a aprenderlo dejándose guiar por Manuelilla, diciéndole: “apréndelo, que te hallarás muy bien”³⁸¹, Ella se negó en rotundo, aunque a dicho oficio se dedicase su madre y algunas de las mujeres que entraban en su casa y con las que ella se relacionaba.

Otro apasionante testimonio que nos manifiesta la importancia de la transmisión y enseñanza de este conocimiento de una manera particular fue el de Rosa de Nájera, acusada de supersticiosa. A pesar de tener habilidades mágicas, como hemos visto en otras ocasiones, ella también necesitó acudir a otras hechiceras para conseguir determinados deseos. El día 1 de marzo de 1752 compareció voluntariamente ante la Inquisición para confesar algunos de los hechos que hasta el momento habían relatado otros declarantes. Reconoció tener trato con María de Orta, vecina inmediata de su casa, compañera del oficio, la persona que le ayudó a elegir la hechicera conveniente, quién escuchaba sus más escalofriantes anhelos como la pretensión de matar a su marido y cómo no, la que le enseñó algunas prácticas y conjuros. Ambas disfrutaban de un trato cercano y muy personal y según el testimonio de la propia Rosa de Nájera:

“que en las expresadas ocasiones enseñó la Orta a la confesante algunas oraciones, y solo hace memoria de la del candil que dice- *candil yo te conjuro*. Que se había de poner colgado del dedo del corazón y si se movía era señal de que vendría el sujeto, y si no estaba parado”.³⁸²

³⁷⁹ Véase apartado “La hechicería como profesión/ocupación” p. 403.

³⁸⁰ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 104, fol. 3v.

³⁸¹ *Ibidem*.

³⁸² AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 144, fol. 5r.

También detalló información sobre cómo María de Orta le mostraba el modo de realizar algunos lances. Entre los muchos que hizo delante suya para que los viese personalmente, estuvo la tirada de cartas:

“la dijo que para saber las cosas que se deseaban como de venir sujetos de su estimación, era bueno hacer un juego de naipes, por lo que deseando saber si vendría alguno de los que deseaba hacía el juego poniendo los naipes en el suelo, haciendo un círculo y dándoles sus nombres con dirección de la Orta”.³⁸³

Este fragmento es más que ilustrativo ya que no sólo revela quién le enseñó a echar las cartas a Rosa Nájera, sino que acto seguido la aprendiz lo intentó bajo la dirección de la Orta. En esta misma sesión, María le dio a conocer otro tipo de informaciones mágicas además del propio proceso que le estaba enseñando. Le comentó que una mujer llamada Antonia (de la que no aportó el apellido), que ya estaba muerta, las conjuraba previamente, pericia que ella nunca alcanzó. También confesó que María le había enseñado la oración del “Justo Juez” para poder hacerse invisible y que no la apresase la justicia. Negó rotundamente la “malicia con que la enseñaba la Orta, pues aseguraba que eran lícitas [las oraciones] y que se podían decir sin faltar a la fe católica ni ofensa de Dios”.³⁸⁴ Cuando fue preguntada por los capítulos 22, 23 y 24 de la sumaria, información que no se ha conservado, Rosa afirmó “haberla enseñado dichas Orta e Isabel las oraciones”,³⁸⁵ las cuáles especificó con sus palabras exactas, siendo una la de san Antón. La relación de cercanía que hubo entre maestra y aprendiz, con encuentros cotidianos en los que trataban sobre asuntos mágicos, ratifican la transmisión oral de este conocimiento. El *modus operandi* que predominó fue la visualización del lance acompañado de su explicación, para a continuación proceder a su repetición, siendo la aprendiz guiada por la maestra. Tratar abiertamente de los temas mágicos, compartirlos con otras mágicas, así como enseñarle la extensa variedad de oraciones que estuviesen en su conocimiento fueron otras de las acciones que formaron parte de este *corpus* de aprendizaje: una instrucción oral, individualizada y basada en la experiencia.

Otra relación enseñanza-aprendizaje entre una hechicera más experimentada y otra inexperta se haya en la causa abierta en 1750 contra María Ramírez “la coja”, vecina de Niebla. Doña Marina Navarro, que se casó y vivió en aquella localidad, se desplazó a

³⁸³ *Ibidem*, fol. 8r.

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ *Ibidem*.

ver a su padrastro,³⁸⁶ que cayó enfermo. Allí vio también a su sobrina, María de Contreras, que dijo que aquel mal era producto de hechizos y que en Niebla había una hechicera que podía curarlos, cosa que sabía porque una vez ayudó a su marido por el mismo motivo. Convencida por su sobrina, la testigo acabó poniéndose en contacto con María Ramírez. “La dijo esta reo en otra ocasión a la declarante, que para prueba de que su padrastro tenía hechizos ella haría poniendo un lebrillo de agua y rezando una oración que viniera en cueros la persona que se los había causado, y que esto se lo había enseñado su maestra”³⁸⁷.

Posteriormente, tras presentarse acusación oficial a María Ramírez, ésta pidió una nueva audiencia voluntaria para confesar “que la enseñó a esta reo que era remedio para curar hechizos una mujer lavandera, vecina de Sevilla, llamada Margarita (...) que la misma Margarita la enseñó [que] para no ser presa era bueno poner una peseta sobre el ara del altar, de suerte que cayese bajo el cáliz cuando se refiriese la misa”³⁸⁸, a continuación la guardase consigo en una bolsita, junto con unos granos de triaca. Ambas, Margarita y la reo, tuvieron a menudo conversaciones sobre prácticas, conjuros y recetas. Según continuó confesando María Ramírez, un día le dijo a Margarita que le gustaría ir a Madrid y su maestra le dijo que era tan sencillo como poner un lebrillo lleno de agua y saltar por encima de él. “También la enseñó que era bueno para poner tonto al marido o a otra persona darle polvos de rosa de Alejandría”³⁸⁹ y que cuando quisiese curarlo sólo tenía que quitarle las plantillas de los zapatos, lavarlas con vinagre y arrojarlas donde no se pudiesen ver. María Ramírez tuvo una maestra de la que sólo conocemos su nombre. Tuvieron un trato cercano, muy personal, donde una recibía oralmente conocimientos de la otra, con el interés e ímpetu del aprendizaje, que puso posteriormente en práctica de un modo voluntario y deliberado.

Otro fascinante caso que no puede pasar desapercibido fue el de Catalina Gutiérrez, alias “la Genara”, que contó con dos personas distintas que le enseñaron lances supersticiosos. No es extraño que las hechiceras aprendiesen de varias personas, puesto que no todas conocían al completo las habilidades mágicas existentes. Fue frecuente poner en común los conocimientos que iban adquiriendo con otras expertas del arte, o

³⁸⁶ No se cita dónde exactamente.

³⁸⁷ AHN, Inquisición, leg. 3733, exp. 353, fol. 2v.

³⁸⁸ *Ibidem*, fol. 4r. y v.

³⁸⁹ *Ibidem*, fol. 4v.

simplemente aprenderlos desde distintas fuentes y quedárselos para sí mismas. Según declaró María Alcántara en la villa de Castro del Río el 30 de marzo de 1734, por el invierno de 1732 la reo comenzó a juntar las manos haciendo unas cruces con los dedos al tiempo que rezaba al calor del fuego. La testigo le preguntó a Catalina qué estaba haciendo y ella no dudó en revelarle que “era una oración que la había enseñado su comadre Antonia de Luna, que la decía para que no se encontrase su marido con los satanes cuando entrara en su casa”³⁹⁰. Ésta es la única ocasión en que se menciona a dicha comadre como preceptora. El resto de las alusiones al proceso de enseñanza-aprendizaje fueron relativas a Marina Morales, la gran instructora y guía mágica de Catalina. Ambas compartían mucho tiempo juntas, no sólo para enseñar a Catalina de un modo específico, sino dejándola que fuese testigo ocular de cómo ella y otras hechiceras discutían sobre asuntos mágicos o actuaban en conjunto realizando variadas prácticas.

Según afirmó la propia reo en audiencia del día 20 de mayo de 1739, llevando veintiún años casada con su difunto esposo Cristóbal Montero, comenzó a tener amistad con Marina Morales. Conociendo sus quehaceres “la reo movida de curiosidad y con la frecuencia con que trataba a la dicha Morales, le rogó que le enseñara los fines para [los] que eran dichas oraciones”.³⁹¹ A continuación aportó pormenorizadamente las oraciones que Marina le enseñó y su finalidad, indicando las palabras exactas y si era necesario recitarlas acompañadas de otros gestos o actos específicos. La oración del “ánima sola” de “santa Marta”, del “candilejo”, del “lucero hermoso” o la de “san Antón” fueron algunas “que sólo por curiosidad aprendió de la dicha Morales”.³⁹² También añadió que acudió a la propia casa de Marina Morales con bastante frecuencia desde hacía tiempo, y que allí vio cómo se juntaban varias mujeres, entre ellas Ana Zamora, Lucía de Gama, Antonia Merino, Catalina Ajira y Teresa Herencia y comentaban entre ellas asuntos de variado tipo, como ligaduras o sortilegios amorosos.

También narró un capítulo sobre una de las tantas curaciones que ella misma, la reo, le hizo a Juana Bera. Según le habían dicho, había sido su propia mentora la que le había hecho mal a la enferma, de modo que ella intentó sanarla utilizando un ritual que

³⁹⁰ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 4, fol. 1v.

³⁹¹ *Ibidem*, fol. 2v.

³⁹² *Ibidem*, fol. 3r.

también le había enseñado Marina Morales. La complejidad y la dilatación en el tiempo fueron las dos características de este ritual, que requirió tierra de sepultura, hostia consagrada, polvos de comulgatorio, hueso de muerto, incienso, azufre etc. También contuvo una oración, dejar secar un sapo en cal viva durante tres semanas y usar los restos partidos para pasarlos por el cuerpo de una burra negra, entre otras diligencias.³⁹³ Continuando con sus declaraciones sobre otros hechos, acabó reconociendo que “asistió la reo a la casa de Marina Morales donde estaban otras muchas [además de] esta hechicera, y la maestra Marina Morales tomó unos ungüentos”³⁹⁴ y comenzó a decir unas oraciones. Probablemente existía un grupo de supersticiosas que vivían en la misma villa de Cabra y que solían reunirse para comunicarse y realizar sus prácticas. Marina Morales parecía ser la líder del grupo y la que propiciaba el aprendizaje de las habilidades mágicas entre otras mujeres, como el caso de Catalina Gutiérrez.

Además de estos encuentros, puesta en común de algunos conocimientos y la enseñanza individualizada de otras supersticiones, esta causa refleja detalladamente determinadas acciones que debían ser realizadas por tres mágicas. Según advirtió posteriormente a sus primeras declaraciones, el 9 de diciembre de 1739 Catalina Gutiérrez dijo que Ana Zamora y Marina Morales la convocaron en casa de ésta última para que ayudase a hacerle mal a Juana Bera, el mismo mal que posteriormente ella quiso curar. Según sus propias palabras: “la habían llamado para que hiciera un pacto que faltaba, para que fuera con mayor solemnidad, y habiendo consentido en el pacto lo hizo en esta forma (...) y mientras la reo iba diciendo este pacto, la Ana Zamora iba clavando alfileres en un muñeco que dijeron era donde tenía hecho el mal”³⁹⁵. La necesaria presencia de tres hechiceras es un espléndido indicativo de que existía una gran fluidez de los conocimientos mágicos, transmitidos con confianza y complicidad en las juntas y reuniones que solían celebrar. Una vez más el aprendizaje se realizaba bien observando pasivamente cómo realizaban los lances otras hechiceras, bien practicándolos. También tuvieron gran importancia las “tertulias” que llevaron a cabo, donde en ocasiones estaban presentes las aprendices, que observaban y absorbían toda la información que allí se transmitía. En estas reuniones no hubo presencia masculina, al menos que haya quedado registrada. La comunicación y divulgación del conocimiento mágico tuvo lugar

³⁹³ *Ibidem*, ff. 3v. y 4r.

³⁹⁴ *Ibidem*, fol. 6v.

³⁹⁵ *Ibidem*, fol. 6r.

en momentos de sociabilidad elegida, como parte de un saber valioso que estaba restringido a una comunidad de mágicas específicas, las que las hechiceras quisiesen aceptar.

Un testimonio que aportó sucesos mucho más infrecuentes fue el de Bruno de Buendía. Este hombre de 36 años, vecino de Cádiz y de oficio carpintero, se encontraba indispuesto por causa de una ligadura que le impedía disfrutar de su matrimonio. Acudió a Mariana Carrillo, procesada por el tribunal sevillano en 1731, con la esperanza de corregir dicho mal. Ésta elaboró un remedio con distintos ingredientes que no funcionó, lo que le hizo pensar a Bruno que le estaba estafando. Para demostrarle que no era así, intentó un segundo lance mucho más elaborado. Éste tuvo lugar en el exterior, en la puerta de una iglesia, donde llevó a cabo el conjuro del cerco, entrándose en él completamente desnuda mientras encomendaba al enfermo y su mujer que mirasen el conjunto de estrellas conocido como “el carro”. Este ritual tampoco tuvo éxito, como comprobó el testigo por sí mismo en un par de días. Ante las acusaciones de que lo estaba engañando, Mariana Carrillo se defendió diciendo que era imposible restablecer su natural condición viril porque habían quemado las cosas con las que le habían maleficiado, y “que para prueba de su habilidad le daría unas oraciones para que por ellas pudiese lograr lo que quisiera”.³⁹⁶ Como este declarante era inexperto en el arte mágico, para evitar que se le olvidasen “habiéndoselas ido dictando la reo, las escribió el testigo”.³⁹⁷

En este caso, la transmisión de determinadas oraciones mágicas se hizo de manera tanto oral como por escrito, para conseguir que Bruno siguiese confiando en las dotes mágicas de Mariana. No quedó constancia si posteriormente el declarante las usó o si éstas obtuvieron algún resultado, pero lo que está claro es que la cesión de este conocimiento fue voluntario, a la persona que ella eligió, sólo las oraciones que ella consideró oportunas y de una manera personal e intransferible, con la intención de beneficiar a la persona que las recibía.

También María de Reina aprendió de unas y enseñó a otras. Luisa Castele, vecina de Cádiz, fue interrogada por primera vez el 26 de junio de 1776 sobre la reo negando todo

³⁹⁶ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 190, fol. 1v.

³⁹⁷ *Ibidem*.

lo que le preguntaban sobre lo que supuestamente había visto u oído. Catorce días después, seguida del consejo de su confesor, acudió en audiencia voluntaria relatando que cuando estuvo viviendo en San Martín, una mujer que decía proceder de Canarias le llevó a su casa a la reo para que le ayudase a mejorar su relación con su marido. La reo, conociendo la situación que había entre ellos y las desazones que éste le propinaba le dijo que haría todo lo que estuviese en su saber y en su capacidad para mejorar su situación. A continuación pidió una baraja y estando las tres en la misma habitación comenzó a tender los naipes y dijo que ella adivinaría mediante las cartas si su marido se comportaba así por estar su corazón junto a otra mujer, “añadiendo que esto lo sabía porque se lo enseñaron”³⁹⁸. Pasado algún tiempo volvió la reo a su casa y “la enseñó la oración que va referida -*Bravo león, hinca la rodilla en tierra*-”³⁹⁹, con la que mantendría manso a su marido, que parecía tener un fuerte carácter. Justo después de recitar estas palabras debía decirle a su marido interiormente que se templara, conjuro que también había aprendido la reo tiempo atrás.

Petrola Gil también fue llamada a testificar por mencionarla María de Vera en su declaración. El 11 de septiembre de 1788 dijo que viviendo en casa de una mujer llamada Ana en la plazuela de la Virreina hacía cuatro años, no teniendo información ni noticia alguna acerca de su marido que había viajado a Vera-Cruz, Ana le aconsejó que acudiese a una supersticiosa amiga suya que echaba las suertes. Con efecto, la reo le echó los naipes, explicándole levemente algunas interpretaciones de las figuras que iban apareciendo en las cartas. “Acabada la suerte dijo ésta [la reo] que si quería saber más de aprender esta oración la enseñaría”.⁴⁰⁰ Con la misma facilidad con la que María de Reina aprendió, ofreció ella misma enseñar a otras mujeres estos preciados conocimientos. Su especialidad era echar las suertes, aunque conocía una amplia gama de supersticiones que servían para resolver muchos de los problemas cotidianos. Su modo de enseñar no distó mucho del que tuvieron las hechiceras anteriormente reseñadas. Como refleja la documentación, María explicaba cómo se echaban las cartas desvelando el significado simbólico de las figuras, la posición en que debían ponerse y cómo interpretarlas. También revelaba las expresiones de las oraciones y los gestos o actuaciones que les acompañaban, así como la finalidad de cada una. Oralidad, elección

³⁹⁸ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 113, fol. 4v.

³⁹⁹ *Ibidem*, fol. 5r.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, fol. 5v.

personalizada de nuevas aprendices, enseñanza individualizada y *modus operandi* basado en la observación y repetición, fueron las claves de su método de transmisión del conocimiento.

También nos ha quedado constancia de casos en los que las hechiceras ilustraron a sus propias hijas. En la causa contra María la Moya se refleja que fue ésta misma la que le enseñaba a su descendiente cómo debía prepararse para ir volando a otra parte. Según relataron tanto Francisco Miranda como Pedro del Valle, por la época de la calestorrenda de ese mismo año 1718 pasaron ambos una noche por la casa de la reo. Desde la ventana vieron que María estaba dándole unos papeles a su hija y diciéndole qué se debía poner para ir a amanecer a otra parte. Justo en ese momento entró un familiar para decirles que ya era hora de acostarse, a lo que respondió María que ellos dos no se acostarían. Posteriormente la madre le indicó que comenzase a desenvolver unos líos y papeles y que se untase un ungüento con el que podrían ir a amanecer a otra parte⁴⁰¹. También como discípula trató la gitana Francisca Gabriela de la Mata a su hija. Según la declaración que tuvo lugar en Córdoba ante el comisario don Antonio Sánchez Espejo el 4 de julio de 1745, una vecina de la misma ciudad llamada Ana Leal relató los hechos que la vincularon con esta supersticiosa hacía unos veinte meses atrás. Declaró que la propia Francisca le pidió que no confesase nada de lo ocurrido hasta su muerte “y también dijo la reo a la testigo que este oficio lo estaba enseñando a su hija Agustina”⁴⁰².

El caso de Cristobalina Herrero es más completo que los anteriores porque manifiesta explícitamente las dos partes del proceso enseñanza-aprendizaje. Según confesó en su primera audiencia el día 18 de septiembre de 1756, ella había aprendido sus quehaceres de una mujer conocida como la “tía Anica”, que viajó desde Cádiz hasta Sevilla, ciudad en la que residía Cristobalina. Entre otras suertes le enseñó cómo echar los naipes para adivinar casi cualquier cosa. Los colocaba hacia arriba en torno a cuatro hileras y a cada figura le otorgaba un valor, bien podía ser la justicia, las lágrimas, el camino etc. A continuación conjuraba las cartas con una oración en la que invocaba a Satanás y otros diablillos, e indicaba lo que quisiese conocer. Este modo de echar las cartas le resultó muy útil, ya que lo utilizó frecuentemente a partir de ese momento. Pasado el tiempo y

⁴⁰¹ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 3, ff. 1r. y v.

⁴⁰² AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 11, fol. 1v.

practicada esta suerte, echó las cartas estando en la cárcel a otra presa llamada Juana Piñero, la que después sería su cómplice. Nada claro salió en los naipes, por lo que la reo se justificó diciendo que desconocía todas las palabras exactas que utilizaba la tía Anica. Como también había aprendido de la misma supersticiosa la suerte de la sal, le dijo que se la echaría otro día distinto a la 12 (no se especifica si del día o de la noche) que era la hora a la que la echaba dicha Anica.⁴⁰³

Este aprendizaje que recibió la reo, fue el mismo que Cristobalina utilizó con Juana Piñero, con la que rápidamente sintió una gran afinidad. Ella misma confesó ante la Inquisición “que es cierto que las dichas suertes las enseñaba a Juana Piñero y ella repetía las palabras que tenía”⁴⁰⁴. Al igual que ocurrió con María de Reina, este tipo de enseñanza se llevó a cabo en un clima de intimidación, de un modo personal, mediante la observación y la práctica posterior bajo la guía de la propia maestra.

Otros testimonios son muy sucintos, pero también nos resultan de suma utilidad para consolidar nuestra inicial hipótesis. El conocimiento mágico hacía a las hechiceras del siglo XVIII poderosas e independientes respecto a las barreras culturales masculinas que debían sobrellevar, y Juana Gómez Pandilla nos aporta una escueta pero precisa revelación, sobre uno de los remedios que dio a un enfermo al que trató, el marido de Inés Cacha. Siendo interrogada sobre los distintos capítulos de los que se le acusaba, reconoció que “el aconsejar que orinase el enfermo en la espada lo aprendió de unas gitanas que dicen son remedio para curar [a] los que estaban ligados”⁴⁰⁵. Por su parte, el comisario de Cádiz recibió el 14 de febrero de 1750 una delación de fray Juan de san Tadeo, presbítero trinitario descalzo, contra Ana María de San Jineto diciendo que “había oído a dos feligresas, María Ruiz y Leonor González, vecinas de la misma ciudad, diferentes hechos y oraciones supersticiosas que les había comunicado la reo”⁴⁰⁶. Unos meses después, en abril del mismo año, testificó la reo en segunda audiencia haber aprendido algunas de sus prácticas de una mulata ya difunta, que le enseñó cómo invocar a las ánimas, y “que también le refirió a la misma doña María otras oraciones que le enseñó la mulata como es la de “san Antonio Abad”. Que también

⁴⁰³ AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 146, fol. 5r.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, fol. 4r.

⁴⁰⁵ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 201, fol. 3v.

⁴⁰⁶ *Ididem*, exp. 202, fol. 1r.

le enseñó otra oración para cuando el marido la quisiese castigar”⁴⁰⁷: “tan alto como un pino te veo estas ahí, tan valiente y tan bravo contra mí como un toro, muy humilde y sujeto vengas a mis pies. Otra cara de Dios frente de Elías, labios y boca de Salomón, dime si me tienes en el corazón”⁴⁰⁸. También detalló expresamente los versos de otra oración que se debía realizar saliendo a la calle para obtener éxito en un pleito o negocio, así como la del “Justo Juez” que evitaba que te apresasen, o un conjuro para ganar en el juego llevado a cabo con una aguja que hubiese cosido una mortaja. Pocos datos conocemos de la(s) mentora(s) de Ana María de san Jineto, pero sí que quedó manifiesto su dominio de una amplia gama de oraciones que transmitió en vida con propósitos muy distintos, entre ellos los relacionados con la justicia, el amor o el juego, tres grandes fines muy presentes en la sociedad del siglo XVIII.

En último lugar hemos seleccionado uno de los casos más sugerentes, el de María de Orta. El 19 de marzo de 1734 realizó una delación espontánea, según decía, amonestada por su confesor a revelar aquellas prácticas ilícitas que hacía ella misma, las de las hechiceras cómplices y las de aquellas otras supersticiosas con las que había tenido trato. Fueron varias las que refirió a lo largo de su testificación, que sin duda fue una de las más detalladas entre todas las realizadas por las acusadas andaluzas del siglo XVIII. Por citar algunos nombres de expertas en el arte con las que ella confesó tener trato destacaron: María Matamoros, María H. mujer de un picador (ambos con fama de hechiceros), otra gitana (de la que no aportó más información personal), una mujer llamada Juana también gitana, María “la enana”, Clara Alverjana (gitana), María Elvira Cabello (gitana), Rita de Torres, Rosa de Nájera, a quién ella misma enseñó algunos remedios, Lucía Escalante, Margarita de Malla, Ana García, Teresa Jiménez, Ana Muñoz y Ana Peñaflor. El trato que tuvo con tal cantidad de supersticiosas pudo seguramente reportarle interesantes conocimientos. Ella misma “siguió citando varias cómplices de quiénes aprendió la reo varias oraciones”,⁴⁰⁹ lo que la convirtió en aprendiz e instructora al mismo tiempo. Tratando sobre María Elvira Cabello, confirmó que de ella aprendió una oración que debía aplicarse a una piedra imán, con la que podría conseguir lo que desease. Compartiendo estancia de recogimiento con Teresa Jiménez, ésta última le confesó a María de Orta que había aprendido muchos de los

⁴⁰⁷ *Ibidem*, fol. 2v.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 2r.

remedios que sabía de una mujer llamada Salvadora, aunque desconocemos su apellido. En esta revelación podemos reconocer otro caso de hechicera que contó con una mentora y no con un libro, grimorio, tratado o texto mágico del que pudiera obtener sus conocimientos.

Por último, el testimonio más interesante en este encausamiento fue el de Ana Muñoz. Ésta también había tenido trato con varias hechiceras, entre ellas Rosa de Nájera, “que le dijo varias oraciones que había aprendido de la reo [María de Orta] para atraer a su galán”⁴¹⁰. Estando un día Ana Muñoz y Rosa de Nájera en casa de ésta última hablando tranquilamente, entró repentinamente la reo para comunicarles: “una buena noticia y muy favorable tengo que decir a ustedes con tal de que me dé palabra del secreto”⁴¹¹. Comprometiéndose a ello, María de Orta les dijo rápidamente que una persona de confianza le había indicado un lance para librarse de la prisión, heridas y otro tipo de posibles males, para lo cual se necesitaba una hostia consagrada y que ella estaba determinada a realizarlo. A las otras dos supersticiosas también les pareció un remedio muy eficaz para prevenirse de los peligros que siempre les acechaban, y decidieron ir las tres juntas a la misa del día siguiente para conseguir una forma consagrada cada una. Esta es la mejor muestra de que estas sortílegas tenían un trato muy cercano, se informaban de los nuevos “spells” que iban conociendo, actuaban incluso en conjunto, se reunían en casa de alguna de ellas con frecuencia para poner en común asuntos mágicos etc.

Finalmente, la declarante Ana Muñoz también contó que por san Juan del año 1747 estaba Ana García en casa de la reo y ésta le dijo:

“amiga, si nosotras supiéramos bien estas cosas de hechiceras no nos valdríamos de estas mujeres, pues en otro tiempo trabajé yo en aprender de una mujer que tuve en mi casa. Me enseñó muchas cosas y queriendo yo aprender el todo, se lo dije, pues era grande hechicera, y me respondió que si tenía valor para ver lo que había de mostrar, [me] enseñaría todo el arte”⁴¹².

María de Orta por aquellos entonces afirmó que tendría todo el valor necesario, y aquella hechicera, que se convirtió en su mentora, le dijo que debían ir un viernes al cementerio a las doce de la noche y repetir en voz alta determinadas palabras hasta tres

⁴¹⁰ *Ibidem*, fol. 4v.

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² *Ibidem*.

veces. Que a la tercera vez oiría unos pasos y llegaría un búho muy alto que le preguntaría qué quería. Ella debía responder que deseaba que le enseñasen el arte de la hechicería y el búho, que era el ánima más sola, sabría lo que tendría que hacer. Entonces María de Orta la instó a celebrar este mismo ritual a Ana García, aprendiz de hechicerías, ofreciéndole acompañarla, como efectivamente hizo.

El trato que María de Orta había tenido con otras hechiceras, tanto para aprender, como para enseñar o simplemente para reunirse con ellas fue tan abrumador, que el Consejo de la Inquisición mandó al relator el 6 de octubre de 1751 que comprobase si las hechiceras que habían sido mencionadas por María de Orta habían sido procesadas o en todo caso, cuál era el estado de su causa, si es que habían sido encausadas. Como respuesta, se incluyó en su mismo expediente un listado de las hechiceras que ya habían sido despachadas desde inicios de septiembre de 1749, (véase apéndice documental nº 7).

Todos los casos aquí recogidos ponen de manifiesto un comportamiento similar, tal y como hemos ido describiendo con anterioridad: la metodología de aprendizaje utilizada. Si bien los contenidos que se enseñaron de una maestra a otra futura experta pudieron variar dependiendo de la localidad, de los conocimientos expresos que cada hechicera poseyese, e incluso del modo exacto de llevarlos a cabo, sí que es cierto que predominó la enseñanza de oraciones de protección, el modo de echar los naipes y algunos conjuros amorosos. El modo en que las hechiceras adquirieron sus recursos no fue mediante la lectura de obras o textos mágicos, sino por la transmisión oral e individualizada. Aunque hubo ocasiones en que algunas aprendices estaban presentes en las juntas que realizaban varias supersticiosas, no se llevaban a cabo para impartir lecciones, sino para incorporarlas de un modo natural y que se familiarizasen con el contexto supersticioso. Su principal tarea en dichas reuniones era escuchar y aprender. En otros momentos, su maestra sí que las adiestraba de un modo singular, mostrándole cómo realizar un lance, aconsejándole y pidiéndole posteriormente que intentasen repetirlo por sí solas. Así le enseñaban a componer una piedra imán, echar los naipes o invocar a los demonios.

Este modo de enseñar/aprender era idóneo por realizarse en la intimidad, externo a ojos de terceras personas, compartiéndose los conocimientos con quienes las maestras habían elegido a conciencia. De esta manera evitaban que existiesen textos escritos que las implicasen en asuntos mágicos, lo que haría su defensa ante la Inquisición mucho más

compleja, o que acabasen en manos de alguien sin el consentimiento de ellas mismas. Con este sistema privado y privativo de enseñanza de un conocimiento ilícito, marginal y prohibido, las hechiceras fueron capaces de cultivarse en un saber muy específico al que no tenían acceso los hombres (a no ser que así lo decidiesen ellas), saber que a su vez generaba “prestigio social” como hechiceras, un renombre, capacidad de obtener sus propios recursos económicos e incluso autonomía como mujer. La mujer de las capas populares media y baja encontró en la vía mágica un modo de resistirse a los mandatos educativos de la dominación masculina que la aislaba del mundo culto.

V.4.3 EL DISEÑO DE LOS AFECTOS FEMENINOS A TRAVÉS DE LA PRÁCTICA MÁGICA

En este mismo contexto de resistencias femeninas quedaría un último aspecto por analizar: el intento de la mujer de materializar sus deseos sentimentales más íntimos sobreponiéndose a restricciones masculinas a través de la magia. La hechicera, al igual que la prostituta, al llevar a cabo una vida expuesta en la esfera pública, fue en cierto modo asociada a la idea de que gozaba de mayor independencia que el resto de mujeres. Esta libertad era deseada por muchas, que se sentían asfixiadas por el control masculino de sus vidas. Precisamente la capacidad de las supersticiosas de atraer a otras mujeres, ofreciéndoles tomar el control de la privacidad de sus propias vidas, se constituía como un gran peligro, pudiendo hacer tambalear los encorsetados cimientos sobre los que se erigían las estructuras sociales y el poder masculino. Este acercamiento de las expertas mágicas a ciertas libertades daba ejemplo a otras mujeres del acceso a los desenfrenos sexuales, dar rienda suelta a sus lujurias, así como dirigir los sentimientos de los hombres que ellas deseasen. La práctica mágica se presentó entonces como un arma muy poderosa, e instrumento de resistencia al cumplimiento de los comportamientos asignados para ellas. ¿Qué era lo que realmente preocupaba del uso de la hechicería como modeladora de los afectos? Quizá se llegó a considerar incluso más peligrosa la entrega al pecado, al vicio y las voluntades personales de la mujer, que la propia ofensa a Dios.⁴¹³

⁴¹³ GARCÍA SOORMALLY, Mina, *Magia, hechicería y brujería...* pp. 375-394.

Cinco fueron las principales voluntades personales femeninas que se trataron de lograr con ayuda de la superstición. La primera de ellas se relacionó con la atracción de un galán desconocido (simplemente para dar rienda suelta al placer desenfrenado), la persuasión de un amor no correspondido, conseguir que un hombre que había tenido trato carnal con una mujer no se olvidase de ella, etc. Hubo multitud de peticiones que variaban en torno al eje de la atracción, pero cuyas finalidades no distaban mucho unas de otras. Las prácticas mágicas que se llevaron a cabo para conseguir estos intereses fueron muy amplias y utilizaron casi todo tipo de signos e ingredientes. María de Orta, declarante en la causa contra Lucía Escalante, testificó que un día llevó la reo cinco pedazos de piedra imán, repartiéndolos todos a excepción del más grande que guardó para sí misma. Si a esta piedra se le añadía una oración, la reo podía lograr “que viniese con ella la persona que quisiese”.⁴¹⁴ La rogativa que debía recitar decía lo siguiente:

“a mi cama me voy a acostar, a dormir y a descansar, (nombre de la persona deseada) el sueño de tus ojos se venga a los míos para que puedas estar conmigo, la cama en que duermas que sea de ortigas y que te piquen dos mil sabandijas, unas preñadas y otras por parir, el sueño de tus ojos se me venga a mí. Por aquellos dolores que pasaron para parir pases tú por verme a mí, que no te dejen parar ni sosegar hasta que conmigo vengas a estar y hablar”⁴¹⁵

Dicha oración se acompañaba de tres patadas en el suelo. Según el relato de María Manuela Contreras de Jesús, estando ambas en la cárcel, a ella también le dio la reo un trozo de piedra imán diciéndole que tenía muchas virtudes, entre ellas la de atraer al hombre que quisiese. La forma de componerla era distinta. Debía recitar las siguientes palabras: “yo te conjuro piedra imán, con Satanás y Barrabás, y María Padilla, los diablos de la pescadería y el diablo cojuelo, que entró en la postre y salió el primero, que todos os juntéis y en esta piedra suerte me déis”⁴¹⁶ Al acabar la oración se realizaba la petición deseada.

Otra posible práctica para atraer a un hombre al sitio que fuese conveniente se la reveló la propia María de Orta a Lucía Escalante. La persona debía colocarse un candil encendido en el dedo corazón y decir “yo te conjuro con Satanás y Barrabás, y con el diablo cojuelo que es ligero y buen mandadero, que me digas la verdad de si ha de venir

⁴¹⁴ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 107, fol. 1v.

⁴¹⁵ *Ibidem*, ff. 1v. y 2r.

⁴¹⁶ *Ibidem*, fol. 3r.

fulano, que andes”,⁴¹⁷ y si se movía el candil era indicativo de que la persona vendría. Por otra parte, la testigo María Jiménez, vecina de María de Orta, relató al Santo Oficio que a menudo veía entrar a Lucía en casa de María y que solían echar los naipes junto con otras hechiceras, según ellas mismas le dijeron, para atraer a hombres⁴¹⁸. Si por el contrario se quería retener a un galán, Lucía Escalante le recomendó a las mismas mujeres a las que le dio los trozos de piedra imán, que en el momento en que estuviesen en el acto carnal “abrazasen al hombre por la cintura cruzando las manos y diciendo: ‘por estas cruces y las que vuelvo a hacer, que no me olvides hasta que las vuelvas a ver’”⁴¹⁹. A continuación debían recoger con la mayor prontitud posible el semen masculino, y hacer nuevamente una cruz en la cintura del hombre deseado sin que éste se diese cuenta. Otra de las variantes útiles para que el galán no se olvidase de una mujer según Lucía Escalante, consistía en recitar “con estas cruces y las que te vuelvo a hacer, que no me olvides hasta que las vuelvas a ver”,⁴²⁰ y a continuación se cruzaban los dedos.

Rosa de Nájera también tenía en su conocimiento varios tipos de conjuros con el mismo fin, atraer a un hombre, a un familiar etc. Tanto en su sumaria como en la de otras supersticiosas, llamaron a declarar a las distintas hechiceras que tenían relación entre sí (María de Orta, Lucía Escalante, Salvadora Fernández, Margarita Malla). María de Orta, que también testificó en esta causa, dijo entre otras muchas informaciones que Rosa de Nájera le pidió una piedra imán y unos granos de helecho a Salvadora Fernández, “la parreña” para atraer a su querer, un mercader del Zacatín. También quiso aplicarla con más hombres posteriormente, ya que le gustaba disfrutar de los placeres de la carne y tener trato con varios hombres.⁴²¹ A diferencia del lance con piedra imán que practicaba Lucía Escalante, éste se adobaba con granos de helecho, un ingrediente de fuertes propiedades mágicas especialmente para los conjuros de protección. Otro recurso

⁴¹⁷ *Ibidem*, fol. 7r. Esta versión de los hechos de que María de Orta le enseñó en una ocasión el conjuro del candil para atraer a un galán también quedó reflejado en el testimonio de Lucía Escalante, declarante en la causa contra María de Orta. Véase: AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 8v.

⁴¹⁸ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 107, f. 2v. En la causa contra María de Orta declaró María Jiménez especificando estos mismos hechos y detallando que en la casa entraban también a echar las cartas Antonia Cadenas y María Cabrera. Véase: AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 7r.

⁴¹⁹ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 107, fol. 2r. Este mismo conjuro realizado durante el acto carnal para retener a un hombre lo confesó la propia reo posteriormente. Véase fol. 5v. También queda reflejado en el testimonio de Lucía Escalante en la causa contra María de Orta. Véase: AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 8v.

⁴²⁰ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 107, fol. 3r.

⁴²¹ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 144, fol. 1r.

mágico frecuentemente utilizado para la atracción de hombres fue echar las cartas. Según desveló Lucía Escalante en calidad de testigo, acudió un día a casa de María de Orta y encontró allí reunidas a la reo y otras dos hechiceras echando las suertes con naipes, poniéndolos en hileras unos sobre otros y haciéndoles cruces. “Habiéndolas preguntado esta declarante para qué hacían aquello, le respondieron era para que viniesen los mancebos suyos”.⁴²²

Otra delatora, Ana Muñoz, estando reclusa en el beaterío de Santa María Egipciaca, pidió audiencia voluntaria y expuso ante el Santo Oficio que apenada porque el hombre con el que mantenía una amistad ilícita no venía a verla, pidió ayuda a Rosa de Nájera. Ésta le recitó una oración que le había enseñado la propia María de Orta,⁴²³ que a su vez es la misma que usaba Lucía Escalante: “a mi cama me voy a acostar, a dormir y a descansar (...)”. También le dijo ese mismo día, que cuando estuviese con su mancebo le mirase a la cara y recitase sin que se diese cuenta las siguientes palabras: “yo te conjuro (nombre del amante) por esta cruz, y en la de vera cruz, y en la que Cristo puso sus espaldas, que me digas lo que me quieres y me amas”⁴²⁴. Si a continuación su amante se reía era indicativo de que le amaba, si metía las manos en los bolsillos significaba que todo su caudal sería para ella y si se tocaba la cabeza figuraba que no la quería y que su amistad se acabaría. Esta misma declarante también confesó que le enseñó otro remedio para que su amante no la dejase de querer. Tan solo debía recoger sangre de su menstruación y hacer un poco de chocolate con ella, que debería darle a beber. Cuando el mancebo fuese a marcharse, debía esparcir un poco de sal donde él fuese a pisar y con todo este ritual, volvería muy pronto a verla⁴²⁵. También, con ese mismo fin era eficaz que saliese la mujer a la ventana y recitase la siguiente oración: “fulano con tres mensajeros te envío a llamar, con Jesús nazareno, con Nuestra Señora de Gracia que están en Belén del Mar, que no te deje parar ni sosegar hasta que a mi presencia vengas a estar, fulano ven, ven, ven”, se daban tres patadas en el suelo y a continuación se decía: “ánimas benditas y encerradas, por la gracia que esperáis, que a fulano no dejéis parar hasta que conmigo venga a estar”⁴²⁶.

⁴²² *Ibidem*, fol. 4v.

⁴²³ Se hace referencia a esta petición del favor mágico en la causa contra María de Orta: AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 4v.

⁴²⁴ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 144, fol. 2v.

⁴²⁵ *Ibidem*.

⁴²⁶ *Ibidem*, fol. 7r.

La tercera en discordia fue María de Orta, que actuó como declarante en las causas anteriores, así como aquéllas reos fueron llamadas a testificar en la suya. Además de los lances en los que ella participó o enseñó a realizar, hubo otros que quedaron recogidos en su causa y que tenían el mismo fin, la atracción. Según comparecencia de la propia María ante el comisario de Granada, por septiembre de 1731 la visitó en su propia casa la supersticiosa Clara Alverjana, acompañada de otra mujer conocida como María “la enana”, a las que ya hemos hecho referencia en otras ocasiones. Clara y María “la enana” le pidieron una sábana y con ella le midieron la cintura, al tiempo que recitaban una oración en la que invocaban al demonio y que ella repitió. “No se acuerda de la oración pero sí que llevando la dicha Clara su sábana, dijo era para que un sujeto la quisiese”⁴²⁷.

Tiempo después de estos sucesos, María de Orta se vio envuelta casi sin quererlo en otro asunto amoroso. Según confesó en audiencia del 27 de agosto de 1748, la supersticiosa Ana Peñaflor fue a su casa a decirle que Alonso Ruiz, un zapatero con el que María de Orta había estado viviendo, tenía ahora trato ilícito con la viuda Mari Martos. Le ofreció romper aquella relación y atraerlo nuevamente hacia ella y para ello necesitó pelar una tórtola, dejarla secar, extraerle unos huesos y dárselos a otra mujer para que los adobase. Una vez hecho esto, debía pasar delante de Alonso con los huesos y en cuanto éste la viese, quedaría prendado de ella. Como no hubo ningún cambio en dicha relación, Ana Peñaflor le pidió tierra mojada del lugar donde orinaba María Martos para adobarla junto a un topo desollado. Así conseguiría que Alonso aborreciese a la viuda y quisiese volver con María de Orta. Como ésta última realmente no tenía intención de hacerle daño a María Martos, fue la propia Peñaflor la que decidió efectuar el lance por sí misma. Ante el nuevo fracaso: “la misma Ana por lograr la amistad torpe con Alonso ha hecho otra experiencia con una babosa atravesada con un alfiler y metida en aceite, como tiene declarado la reo”⁴²⁸. Tres fueron los lances diferentes que ejecutó la hechicera para lograr romper una relación y favorecer otra que se vivió en el pasado. Esta abundancia de métodos de atracción pone de manifiesto que debió ser muy común este tipo de peticiones mágicas en la sociedad andaluza del siglo XVIII.

⁴²⁷ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 2v.

⁴²⁸ *Ibidem*, fol. 7r.

También confesó voluntariamente la propia reo el 19 de marzo de 1734 que tuvo trato con otra gitana, de la que no especificó el nombre. Para demostrarle esta última lo fina que podía llegar a ser en el arte mágico, se dispuso a hacer una suerte con un papel blanco, un plato, agua, sal y romero, entre otros ingredientes. Tapó el plato con una mantilla, recitó unas palabras y a continuación apareció en el papel pintada la figura de un hombre con un corazón en la mano y un letrero. La gitana lo interpretó como el hombre al que ella quería. A continuación, “a esta misma [gitana] pidió la reo una piedra imán para atraer a su efecto a dicho sujeto a quien estimaba, y habiéndola dado por cinco pesos, experimentó la reo que trayéndola consigo y poniéndola a la vista del sujeto, la tenía más afición y cariño”⁴²⁹. Al poco tiempo de usar la piedra imán, María de Orta se dio cuenta de que disminuía su eficacia y “pidió a la gitana que hiciese más constante el efecto, y tal que estimando a la reo aborreciese a las demás mujeres y le pareciesen feas”⁴³⁰. Para ello la sortilega le pidió un poco de miel blanca y aceite, y dijo que con ello compondría unos polvos que debía echarle al sujeto encima, con los que conseguiría el efecto deseado. El lance pareció dar tanto resultado que María de Orta se quejó del desatino con que la amaba y tuvo que pedirle que apaciguase su amor.

Hacia mitad del siglo XVIII, 1752, se abrió causa contra Josefa Romero, natural y vecina de Baza, que también nos aportó un interesante conjuro para traer físicamente a una persona desde lejos. Según ella misma expuso en audiencia voluntaria del 12 de mayo de 1756, una gitana llamada Manuela dijo que traería a su marido (de la gitana) que se hallaba cerca de Alicante en calidad de soldado. Según relató lo haría “en pocas horas por hechicerías sin expresar cómo, y en efecto lo hizo así. Que el soldado llamado Julián Muñoz dijo que con una bocanada de aceite que le había dado se halló en el río de Baza”⁴³¹.

Otras dos oraciones para atraer a personas conocía Catalina Gutiérrez, como confesó el 20 de mayo de 1739:

“Anima sola, fiel de Dios, sola fuiste como nos, un don os pido y me lo tenéis que otorgar, que a (nombre del amado) me lo habéis de acarrerar, si es de todo corazón, señales fijas me habéis de enviar, que cante gallo, que ladre perro, que rebuzne borrico, una estación del santísimo os mando, ni os la doy ni os la quito, en la falda

⁴²⁹ *Ibidem*, fol. 1v.

⁴³⁰ *Ibidem*, fol. 1v.

⁴³¹ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 104, fol. 2r.

de la virgen la deposito hasta que venga y no se detenga, y me diga lo que supiere y que haga lo que quisiere”⁴³²

Una vez recitada la oración, se debía rezar una estación del rosario que consistía en siete Padres Nuestros y Ave Marías, sin rezar el Gloria al Padre. Este lance servía para hacer venir pronto a la persona que se quisiese. La segunda decía lo siguiente:

“Lucero hermoso con uno te conjuro, con dos, tres, cuatro, cinco, 6, 7, 8, 9 te conjuro. Con todos nueve te conjuro. Todos nueve os juntaréis y en el corazón de (nombre del deseado) os meteréis, tal batería le daréis que no le dejéis. Que venga, que venga, que venga y no se detenga, para que diga lo que supiere y haga lo que quisiere”⁴³³.

María Ruiz, testigo de la causa de Ana María de San Jineto, afirmó que en una ocasión escuchó a la reo decir “que para atraer la voluntad de alguna persona era bueno decirla al rostro las palabras de la consagración del pan, y luego proseguir con estas palabras: ‘no te digo por consagrarte ni por matarte sino para quererte y que me quieras’”⁴³⁴, u otras equivalentes. A diferencia de otros rituales algo más complejos que solían usar algunas hechiceras, Ana María con esta simple oración podía conseguir atraer un amor. También cabía la posibilidad de utilizar otra variante que consistía en recitar: “la cara tienes de Dios, la frente de san Elías, boca y labios de Salomón, dime si me quieres por amor de Dios”⁴³⁵. Esta oración debía decirla al tiempo que cruzaba los brazos. Si a continuación el ser querido se ponía la mano en el corazón significaba que le tenía mucho cariño, si era en la cabeza, significaba otra cosa que Leonor González, la declarante⁴³⁶, no recordaba, así como tampoco el resto de señales que debían interpretarse.

La hechicera Cristobalina Herrero también utilizó sus conocimientos mágicos para ayudar a otras mujeres a que supieran de sus seres queridos o atraerlos hasta ellas mismas. El caso más evidente fue el de su compañera de presidio, Juana Piñero. Ésta estaba deseando encontrar una hechicera para preguntarle acerca de su hijo y pedirle que lo atrajese hasta la cárcel para que la socorriese. Según la testificación de María Serrano, otra prisionera, Juana le pidió ayuda a Cristobalina y ésta llevó a cabo el

⁴³² AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 4, fol. 2v.

⁴³³ *Ibidem*, fol. 3r.

⁴³⁴ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 202, fol. 1r.

⁴³⁵ *Ibidem*, fol. 1v.

⁴³⁶ También hace referencia a este recurso mágico la testigo María Ruiz, que también lo tuvo en conocimiento gracias a la reo. Véase AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 202, ff. 1r. y v.

conjuro de la sal. Teniéndola ya conjurada en la mano una moza llamada Juana (pues el hijo de Juana Piñero se llamaba Juan), cuando comenzó a moverla se volvió negra. Echó la sal en la lumbre y al mismo tiempo dijo las siguientes palabras:

“sal sal, que todos te llaman sal y yo te llamo bendita sal, así como el sacerdote no puede bautizar, sin ti el corazón de mi hijo Juan no pueda pasar sin mí. Que venga, que venga, que corra, que corra, que corra, que no haya quién lo socorra y que así como esta sal salta en el fuego, salte el corazón de mi hijo por venirme a acudir”⁴³⁷

Posteriormente se debían dar tres palmadas en el suelo diciendo “entro, entro, entro en el pacto y comienzo en el pacto” y según el comportamiento de la llama, así se interpretaban los hechos. Según descifró Cristobalina, el hijo de Juana Piñero estaba “muy endurecido” pero lo iría “ablandando” paulatinamente. Según la propia reo comentó en prisión, ella solía echar la misma suerte para saber de su novio y atraerlo. Incluso dentro de la cárcel echó la sal donde la pudiese pisar el alcalde, para obtener su amistad⁴³⁸. También los naipes fueron su gran aliado mágico. Con ellos podía conocer cualquier noticia de interés, por lo que los echaba casi a diario para tener noticias de su novio. En una ocasión Juana Piñero quiso saber qué desvelaban las cartas acerca de su hijo, y descubrió que andaba divirtiéndose con una mujer. Estas prácticas las testimoniaron tanto María Serrano como Josefa Alcaide, añadiendo esta última que desde que Cristobalina le hacía el conjuro de la sal y le echaba las cartas a Juana Piñero, su hijo estaba mucho más amistoso e incluso había ido a verla a la cárcel. También relató que la reo solía echar los naipes al menos dos o tres veces al día, tanto para ella como para quien se lo pidiese.⁴³⁹ Matilde, otra presa, contó que una noche en junio de 1755, estando en casa de su hermana y su cuñado mientras ellos cenaban, dijo la reo que al terminar quitasen los manteles. Hecho esto Cristobalina aprovechó para echar las cartas y ver dónde estaba su amante con la intención de atraerlo hasta ella. Parece que en efecto así ocurrió, ya que “recogió su baraja y al punto llamó el compadre y entró”⁴⁴⁰.

En Córdoba, con fecha del 4 de julio de 1745 compareció voluntariamente Ana Leal, vecina de esta misma ciudad, que teniendo amistad con la hija de Catalina Pérez de Jesús, ésta última (Catalina Pérez) la puso en contacto con Francisca Gabriela de la Mata. Ana, movida por su necesidad, le explicó cuál era su deseo: “diciéndola ésta,

⁴³⁷ AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 146, fol. 1r.

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ *Ibidem*, fol. 1v.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, fol. 3v.

quería atraer a su amistad a un sujeto”.⁴⁴¹ Para tal fin le preparó la reo unos polvos que debía echar en la puerta de la persona deseada, “que luego que los pisase, aunque fuese un león vendría como una oveja a la testigo y haría de él cuanto quisiese, que para este fin iban en dichos polvos los diablos”⁴⁴². Al parecer, este conjuro no surtió efecto e intentaron otro más potente, que tampoco resultó como esperaban. Entonces Francisca decidió comprobar si era posible atraer a ese sujeto, o por el contrario había alguna causa que lo impidiese. Para ello echó agua fría en un lebrillo y añadió dos huevos, uno partido y otro entero. Después sacó dos papelillos que contenían unas hierbas y unos polvos respectivamente, y los añadió al agua y los huevos. A continuación dividió una hebra en cinco partes iguales y también las echó en el lebrillo, tapando todo con una camisa durante el tiempo que dura rezar un credo. Acto seguido meneó todo el contenido al tiempo que susurraba una oración que no entendió. Cuando destapó el lebrillo, las hebras se habían unido y ambos huevos estaban duros, por lo que Francisca Grabiela afirmó que si esto no hubiese ocurrido significaría que ella podría deshacer lo que otra hechicera le hubiese hecho al hombre deseado, y “que ya que tal sujeto no se podía atraer, que si quería se atrajese a otro, que ella haría un muñeco para este fin. Habiéndole dicho la testigo que sí y nombrándole el sujeto que quería, pidió 16 reales para hacer con ellos el muñeco”⁴⁴³. También dijo Ana Leal que la reo utilizaba como modo de atracción de hombres un grano de helecho guardado en un papel y atado en un poco de olandilla, previniendo a quiénes se lo dio, que nadie lo debía ver, pues de lo contrario perdería su poder. También aconsejó llevarlo lo más arrimado a su cuerpo que pudiesen.⁴⁴⁴

María de Reina también ofreció este tipo de favores mágicos de atracción. Según declaró Gregoria Páez en junio de 1776, dijo que “viviendo la reo en Cádiz visitó con frecuencia a dicha reo a fin de que le diese medios para atraer a sí la voluntad y dádivas de los hombres”.⁴⁴⁵ Para ello le indicó tres oraciones diferentes y le preparó dos bolsitas que contenían un trozo de ara, bello de sus partes pudendas, una forma consagrada, un pedazo de tela y otro de cinta encarnada. Las dos bolsitas junto con las oraciones que se debían rezar, eran más que suficientes para conseguir sus deseos. La sencillez en la

⁴⁴¹ AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 11, fol. 1r.

⁴⁴² *Ibidem*, fol. 1v.

⁴⁴³ *Ibidem*, fol. 2v.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, fol. 3r. También aparece el mismo remedio reflejado de la voz de María la Aubra en fol. 4r.

⁴⁴⁵ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 113, fol. 3v.

forma de actuar de María de Reina no fue compartida por Micaela Meléndez, a la que encontramos envuelta en un asunto amoroso un tanto controvertido. El comisario de Carmona, don Juan Antonio del Hierro, escribió al tribunal inquisitorial una carta para informarle de que una mujer casada, Ana Díaz, le había notificado expresamente que unos vecinos, Pedro Morales y Leonor Perea, habían acudido a Micaela Meléndez para que resolviese su mal, pues ambos se encontraban ligados, lo que les impedía tener una feliz vida matrimonial. La pareja culpaba de dicha pesadumbre a Ana Díaz, que acudió al comisario quejándose de la desacreditación social que dicha inculpación le estaba suponiendo. La primera recomendación que se ordenó fue interrogar a Micaela y apresarla si era necesario. Ésta no tuvo miedo en afirmar “haberle puesto así al ligado como a su mujer un emplasto y dicho al ponerlo: ‘en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo’”⁴⁴⁶ y les aseguró que sanarían a pesar de llevar entre 4 y 5 años con dicha ligadura. A partir de que la propia supersticiosa reconoció que había tratado de curar su malestar, la Inquisición dictaminó que se debían tomar nuevas declaraciones tanto al matrimonio ligado como a los testigos, de las palabras exactas, hechos y remedios que usó esta hechicera. También refirió que si se hubiese producido alguna actuación anterior por parte de los jueces seculares, se enviase una copia del informe.

A través de los testimonios de los declarantes salió a la luz el verdadero conflicto. Ana Díaz declaró que viviendo con Pedro Morales y Leonor Perea, ésta última comenzó a hacer público que Ana y Pedro estaban amancebados y que además, Ana Díaz había sido la causante de que el matrimonio estuviese ligado, por lo que no podían tener una vida marital plena. Los celos, los obstáculos matrimoniales o el deseo de lo ajeno fueron algunos de los detonantes de la firmeza de los lazos afectivos y sagrados de dicho matrimonio. La preocupación por una posible infidelidad y la imposibilidad de tener descendencia fueron preocupaciones cotidianas a la par que desesperantes, que llevaron en numerosas ocasiones a acudir a la hechicería como medio de reivindicar la estabilidad familiar. En otras circunstancias, ésta actuó como estimulante para adquirir una vida plena, recibiendo el cariño y el placer de una persona que ya hubiese contraído matrimonio. La situación de composición y recomposición de los lazos afectivos a través de las prácticas mágicas no sólo fue variada, sino que permitió a la mujer diseñar

⁴⁴⁶ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 141, fol. 4v.

su vida íntima de un modo personal y autónomo, más allá del bien y del mal, de lo aceptable y lo ilícito.

Similar situación quedó registrada en la causa contra Ana Muñoz, “la rata”. Fue denunciada en primera instancia por fray Sebastián Álvarez, el 30 de marzo de 1776. Según detalló ante el comisario de la villa de Teba, Josefa Gallegos estaba enferma y la reo trató de averiguar qué padecía mojando un papel en agua. Viendo en él unas figuras, dijo que eran hechizos “y que quién se los había dado vivía cerca de la casa, dando a entender eran unas vecinas que pretendían atraer a sí un novio que tenía la enferma”⁴⁴⁷. No resulta extraña esta manera de actuar, pues a veces los supersticiosos lograban que un novio repelase a su amada enfermándola, haciéndola parecer poco agraciada o suprimiendo alguno de sus atributos más destacados. Ésta parecía ser la estrategia utilizada por las vecinas que, según el testimonio de la reo, querían con artes mágicas enfermar a Josefa Gallegos para desilusionar al novio y atraerlo hacia el corazón de alguna otra joven. Estas tensiones en la formación de parejas y futuros matrimonios fueron muy frecuentes, ya que al amor no correspondido en muchas ocasiones se sumaba la negación del consentimiento de una relación por parte de los miembros masculinos de la familia. Ello causaba a menudo frustración entre las mujeres, que veían vetada por distintos flancos su voluntad, lo que supondría a medio largo plazo una vida afectiva infeliz. Las artes mágicas actuaban aquí como alternativa furtiva que permitía dar rienda suelta a su autonomía personal.

Además de las variadas formas de atracción de galanes, amantes, novios y mancebos, también se solicitaron otro tipo de fines relacionados con la proyección interesada de las amistades y los sentimientos de uno mismo y de los demás. Entre esas otras finalidades estuvo la de (des)componer noviazgos o matrimonios. No era tan significativo atraer a una persona concreta, en la que la clienta ya había definido su interés, como conseguir un novio, pasar al estado de casada con alguien a quien se amaba o que simplemente la hechicera proporcionase un marido. Estas preocupaciones estuvieron muy relacionadas con la tendencia al temprano matrimonio, que estaba instalada en el seno de la familia moderna. Un casamiento suponía un descargo para el padre, que pasaba a desvincularse del mantenimiento, alimentación y educación de dicha hija. Encontrar un buen novio y

⁴⁴⁷ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 48, fol. 1r.

casarse pronto era uno de los deseos de la mayoría de las mujeres de la época, pues lo gratificaba la sociedad en general y la familia en particular. En ocasiones, no resultó fácil encontrar una pareja apropiada, o no era del gusto de las jovencitas, por lo que acudieron a la hechicería para componer una relación amorosa idónea a sus exigencias. Uno de los casos más destacados en este sentido, fue sin lugar a dudas el de Francisca Saavedra, protagonista de un casamiento a disgusto de sus padres. Como no hubo un consentimiento por parte de la familia de Francisca, ésta última se trasladó a la casa de los padres de su amado, recibiendo el amparo que no encontraba en la suya. La madre y la prima de Francisca visitaron a la supersticiosa Micaela Meléndez y le entregaron una prenda de la enamorada y unos escapularios, con el fin de que le diese a Francisca mal de corazón y abandonase dicha intención.⁴⁴⁸

Si Francisca quería casarse con alguien inadecuado a los ojos de la familia de la novia, uno de los familiares de Mariana Carrillo era el repelente que impedía que su novio quisiese contraer matrimonio con ella. Juana Páez, una muchacha de tan sólo catorce años, declaró ante la Inquisición que en cierta ocasión Mariana Carrillo se encontró enferma e hizo venir a una mujer llamada Catalina, vecina de Cádiz, para que le asistiese. Una vez que quedó sana, siguió manteniendo amistad con dicha Catalina “y dijo a ésta [Catalina] la reo que tenía un novio, el que no quería casarse con ella mientras le viviese su madre, y que así viese si podía facilitar dicho matrimonio”.⁴⁴⁹ Consintiendo así la hechicera, le dijo que debía degollar una gallina negra a las diez de la noche, meterle después en el pico cinco avellanas sin cáscaras y posteriormente velarla, mientras tostaban su sangre. Por su parte, Francisca Gabriela de la Mata recibió varios encargos de una misma cliente, Ana Leal. Con tan sólo veinte años, le había pedido ayuda en varias ocasiones para atraer el cariño de algún hombre que ella dispuso. Con la confianza que Francisca le había ido transmitiendo con el tiempo, le pidió “la testigo a la reo que si la pudiera componer un casamiento. Le dijo la reo la diera cuatro pesos y que a la noche lo tendría en su casa al sujeto que quería, que el mismo demonio lo llevaría de la mano a su casa”.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 141, fol. 2r.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, exp. 190, fol. 3r.

⁴⁵⁰ AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 11, fol. 3v.

El 12 de agosto de 1759 fue delatada Catalina “la santa”, mujer de Juan de las Heras, por una muchacha de 17 años llamada Francisca María Sobrera, de padres desconocidos. Francisca servía en casa de don Pedro Alonso y haría unos tres meses, entró la reo en dicha casa y le ofreció buscarle un novio con quien pudiera casarse. Al principio Francisca se negó, a lo que ella le contestó “que no tuviera vergüenza, que sin duda alguna le facilitaría un novio y sería de su gusto, y a persuasiones repetidas convino en ello”.⁴⁵¹ Para conseguirlo Catalina le pidió vara y media de cinta encarnada y una tumbaga. Posteriormente demandó también cuatro reales y que acudiese sola a su casa otro día. Efectuándose todas las diligencias tal como las había solicitado, puso un lebrillo con agua, echó unos granos de sal y realizó unas cruces encima del lebrillo al tiempo que recitaba unas oraciones que no entendió la declarante. A continuación le dio a Francisca medio pliego de papel blanco para que lo sostuviese entre sus manos, y posteriormente lo echó Catalina en el agua pasando su mano por encima. Poco tiempo después aparecieron en la superficie del papel dos figuras estampadas, lo que interpretó la reo como Francisca y el novio.

Un notable caso de intervención mágica en un matrimonio roto, fruto de los deseos del marido por otra mujer, lo encontramos en la experiencia personal narrada por Tiburcia de Vera en la causa contra Ana Muñoz, “la rata”. Según la versión de los hechos de esta joven de tan sólo 15 años, tenía profundas sospechas de que su marido le estaba siendo infiel con otra mujer y se había separado voluntariamente. “Llegó esta reo y dijo que en su mano estaba la unión del matrimonio, que para qué buscaba empeños estando ella allí”.⁴⁵² Según ofreció Ana Muñoz, sus habilidades en conjunción con las de otra hechicera llamada Francisca Arroyo, serían suficientes para elaborar un conjuro que consiguiese componer el matrimonio, de manera que el propio marido fuese atraído nuevamente hacia su mujer sin que nadie mediase palabra con él. Como Tiburcia se negó a realizar actos mágicos replicando que lo había dejado en manos de Dios, la venganza de Ana Muñoz llegó rápido. Según confiesa la declarante, atrajo con sus artes a un hombre a casa de su sobrina (de la delatora) y ésta fue testigo de cómo Tiburcia y dicho hombre mantuvieron acto carnal, lo que le costó la ruptura incondicional de su matrimonio. En este caso asistimos a una manipulación de la unidad más básica e importante de la Edad Moderna, el matrimonio, no movida por el interés de uno de sus

⁴⁵¹ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 112, fol. 1r.

⁴⁵² *Ibidem*, exp. 48, fol. 1v.

miembros, la esposa, sino por el de la hechicera, utilizando sus artes mágicas para vengarse del rechazo a sus ofrecimientos. Sus habilidades eran tan potentes que podía provocar fácilmente una desestructuración crónica de un núcleo familiar. Una vez más, la práctica mágica aparecía ante la credulidad popular como un poderoso agente, capaz de modificar lo más ínfimo, íntimo y básico, para extender sus consecuencias como si de una red se tratase, a la situación económica de la familia, el estado civil de los miembros, el honor familiar,⁴⁵³ determinar nuevas uniones conyugales, la herencia familiar o incluso el modo de subsistencia.

Otro caso de venganzas causado por un desacuerdo en asuntos de matrimonio quedó reflejado en la causa de Ana de Molina, vecina del Castillo de Locubín y en la de Gaspara Pérez, vecina de la misma villa, pues ambas actuaron en conjunto. Juan Francisco de Torres, un ermitaño de 74 años, iba pidiendo limosna por la fecha de san Juan de 1747. Llegando a la casa de Miguel de Contreras Bárbara de Aguayo, la nieta de Gaspara Pérez, le hizo entrar. Allí presencié cómo estaban reunidas varias mujeres y en ese momento Gaspara le ofreció una montera de paño. Él arguyó que no tenía dinero para pagarla y la hechicera le respondió que se la regalaba y que no se la pusiese hasta llegar a casa. Pasado el tiempo, cuando se puso la montera, fue el declarante a coger un poco de esparto y sin haber recorrido una distancia de 60 pasos, comenzó a notar que perdía vista. Al regresar a su casa ya había quedado completamente ciego. “Que sospechó el declarante si se hallaría entre aquellas mujeres esta reo [Ana de Molina] para hacerle mal con la montera, pues que pretendía la reo que Paula de Lara, criada a sus costumbres, se casase con el hijo del declarante y éste se resistía por la mala fama que tenían ambas”⁴⁵⁴.

La trama se complica con el añadido del testimonio de Juan Salvador Contreras, al que ya hemos hecho referencia anteriormente.⁴⁵⁵ Según declaró ante la Inquisición de Córdoba, el casamiento ya estaba dispuesto y la reo no estaba de acuerdo, de modo que

⁴⁵³ GONZALBO AIZPURU, Pilar, “Los peligros del mundo. El honor familiar y recogimiento femenino” en SPECKMAN GUERRA, Elisa, AGOSTINI, Claudia, GONZALBO AIZPURU, Pilar, (coord.), *Los miedos en la Historia*, Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 269-290.

⁴⁵⁴ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 8, fol. 1r. También quedó registrada tanto esta sospecha como esta posible causa del desacuerdo de la unión matrimonial en la causa de Gaspara Pérez. Véase: AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 10, fol. 1r.

⁴⁵⁵ Véase apartado de “Distinción o indistinción del uso de lo brujesco en la hechicería: ¿una estrategia de control social?”, p. 357.

Ana de Molina le amenazó de que como se llevase a cabo “le pondría de suerte que no sería hombre en su vida, y por esto suspendió el casamiento”⁴⁵⁶. Sin embargo, al parecer, había dejado embarazada a su Paula de Lara, su sobrina,⁴⁵⁷ por lo que ésta última y la reo invitaron a Manuel de Torres, hijo del ermitaño al que habían dejado ciego, a que fuera a casa de la reo a tratar el tema. Paula de Lara se interesó por las razones de su abandono y él le contestó que no quiso seguir adelante con el matrimonio porque sabía que ella y su tía eran brujas.⁴⁵⁸ Casualmente (o no), Magdalena Ruiz Cortecero, tía de Pedro Ruiz Cortecero, también se opuso a otro posible casamiento entre la misma Paula de Lara y su sobrino Pedro. Esto pareció traerle graves consecuencias, pues enfermó rápidamente tras las amenazas de la reo, hasta que irremediablemente murió. Su padecimiento y muerte se adjudicó popularmente a la autoría de Ana de Molina, quién previamente había anunciado que se “acordarían” de ella.⁴⁵⁹ Por lo que parece a través de estos testimonios, Paula de Lara encontró ciertas dificultades para contraer matrimonio, lo que supuso más de una venganza, cobrada en salud, quizá lo más valioso que puede tener una persona.

No obstante, tan importante fue encontrar a un marido adecuado, como las condiciones que la mujer debía ofrecer para atraer a un buen esposo, una de ellas era la dote, pero otra, no menos importante, ser doncella. Algunas mujeres, como fue el caso de Ignacia Núñez, habían sucumbido a las tentaciones del placer y ello suponía un gran impedimento para encontrar un esposo. Según declaró María Elías, tía de Ignacia, su sobrina había tenido:

“una fragilidad con un hombre casado. Deseosa de que cobrase su estimación e informada por una hermana suya llamada también María Elías, de que la reo [Ángela de Salas] era mujer que sabía hacer muchas cosas semejantes (...) que pusiese a su sobrina como si no hubiera tenido cosa alguna”⁴⁶⁰.

Propuesto el favor mágico, fue Ángela de Salas, acusada ante el Santo Oficio de Sevilla en 1774 por adivinaciones y curaciones supersticiosas, a casa de María Elías, la declarante, donde también estaba Ignacia Núñez y su madre. Nada más ver a Ignacia dijo que no necesitaba tocarla para devolverle el virgo porque todo lo haría con algunas

⁴⁵⁶ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 8, fol. 1r.

⁴⁵⁷ No queda muy claro si es sobrina de sangre ya que en determinadas partes del documento se cita en varias ocasiones exclusivamente que fue criada a sus costumbres.

⁴⁵⁸ AHN, Inquisición, leg. 3723, exp. 8, fol. 3r.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, fol. 3v.

⁴⁶⁰ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 197, fol. 1r.

mortificaciones. Ocho días después volvió la reo a la misma casa y dijo que el problema ya estaba totalmente resuelto y que “al hombre casado que había tenido con ella el exceso lo había la reo puesto de modo que no tenía sosiego, y cuando iba a comer le parecía que se ahogaba”.⁴⁶¹ Así fue como con sus dotes mágicas Ángela de Salas consiguió restaurar el estado natural de Ignacia Núñez, permitiéndole recuperar el honor familiar perdido, y que sus padres pudiesen tener la oportunidad de buscarle un buen marido.

Un tercer tipo de peticiones que fue especialmente común entre las mujeres que quisieron controlar sus vidas afectivas, fue la de ruptura o protección de determinadas amistades. Ésta estuvo relacionada con ocultar los amantes a sus maridos o romper la relación de esposos con mujeres fuera del matrimonio, según sus intereses. Con este tipo de favores mágicos la mujer trataba de modelar su vida a su antojo, estando amancebadas con algún hombre al que deseaban, mientras mantenía su unidad matrimonial y por tanto la estabilidad familiar y económica. También hubo casos contrarios, en los que la mujer era consciente de los engaños de su esposo y temerosas, celosas o angustiadas, buscaban en las artes mágicas un modo de retener a su marido con ellas. Sea como fuere, la mujer trataba de decidir sobre su vida de una manera autónoma e introducir los cambios con ayuda de la superstición. Estos intentos femeninos de marcar su capacidad de actuación frente a los mandatos masculinos, los encontramos entre las vivencias de una mujer de Cádiz llamada Isabel. Según Ana María de San Jineto, acusada el 14 de febrero de 1750, en tercera audiencia voluntaria confesó que haría doce años atrás esta mujer:

“con el motivo de estorbarla su marido cierta amistad que tenía con otro hombre y diciendo a esta reo que deseaba remedio para ello, aunque fuese dando dinero a alguna gitana, [Ana María] se ofreció a ello, y con el fin de estafarla le pidió diez pesos y unos cigarros habanos”⁴⁶².

Una vez que Isabel le proporcionó todo lo que la hechicera le había pedido, la reo ató un cigarro con una seda amarilla y otro con seda encarnada, para que se los diese al marido y al amante respectivamente. Con ello Isabel tendría libertad suficiente para continuar viendo a su amigo, y su esposo no se percataría de nada. También Francisca Gabriela de la Mata tuvo remedio para aquellas mujeres que querían tener amantes sin que sus

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 202, ff. 2v. y 3r.

maridos las descubriesen. Así lo constató Ana Leal, que en su declaración dijo que la reo le había ofrecido unos polvos “para que los echase por debajo de la puerta de santa Catalina de la santa iglesia (cuando la reo vivió enfrente), para que si algún sujeto entraba en su casa no lo viese nadie”.⁴⁶³ Éste pareció ser un remedio muy sencillo, al igual que el que proponía Lucía Escalante con ese mismo fin. Según declaró María Manuela Contreras, que había compartido prisión real con ella, le dijo un día que tan solo debía recitar la siguiente expresión: “yo te conjuro con el cáliz y el altar, y el santísimo sacramento del altar”.⁴⁶⁴ De un modo similar Cristobalina Herrero ayudó a muchas mujeres durante su estancia en prisión. Ya hemos visto lo interesada que estuvo Juana Piñero en sus dotes, pero no fue la única que solicitó sus servicios. Josefa Alcaide, de veintiséis años, “dijo a la reo si podría quitar a su marido la entrada en casa de cierta mujer”.⁴⁶⁵ No era de extrañar que tuviese esta preocupación, pues aunque no se aportan detalles acerca de la causa de su encierro, es más que evidente que su retención estaba poniendo en peligro su matrimonio.

No todas las hechiceras controlaron desde primera hora todas las variantes mágicas que pudieron existir. Este fue el caso de María de Orta. Como iremos viendo, hasta que aprendió algunas sobre la cuestión amorosa necesitó pedir favores a otras hechiceras mejor cualificadas. En su delación espontánea del día 19 de marzo de 1734 refirió que había estado en Alcalá la Real hacía cinco o seis meses acompañada de su marido y que allí, “habiendo fama en dicha ciudad de que María Matamoros era hechicera, dejada ésta de la mano de Dios se valió de ella para que le hiciese un hechizo tal, que su marido no conociese cualquiera acción que practicase la reo”.⁴⁶⁶ Para dicho favor María Matamoros le pidió ocho reales, una calceta y pelo de la peluca su marido. Al tiempo volvió la hechicera con los pelos atados con una hebra azul, otra hebra encarnada y la calceta. María de Orta incorporó los pelos nuevamente a la peluca y le dio la calceta a su marido para su uso cotidiano. Según el balance de la reo sobre el lance que había solicitado “resultó con evidencia lo que pretendía, porque su marido ya no advertía en un sujeto que entraba a visitar a la confesante”.⁴⁶⁷

⁴⁶³ AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 11, fol. 3r.

⁴⁶⁴ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 107, fol. 7r.

⁴⁶⁵ AHN, Inquisición, leg. 3727, exp. 146, fol. 2r.

⁴⁶⁶ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 1r.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

Sin embargo, ésta no era la primera vez que realizaba esta petición. Haría cuatro años, estando en Loja con su marido por asuntos de trabajo, se puso en contacto con una gitana llamada María, mujer de un picador, ya que tanto ella como su marido tenían fama de hechiceros. “Pidió esta reo a la mujer algún hechizo para que su marido no reparase en la entrada de un mozo en su casa”.⁴⁶⁸ Para ello, esta hechicera le pidió en esta ocasión unas tijeras, un espejo, un peine, una vara de lienzo y algo de dinero. Según declaró la reo ante la Inquisición, este lance también tuvo su efecto, pues su marido la había amenazado para que no siguiera manteniendo la amistad de dicho hombre. Tiempo después la vio hablando con él en la calle e incluso lo encontró un día en su casa y no le dirigió la palabra al amante. Tampoco volvió a advertir a su esposa por ese tema, por lo que María quedó muy contenta. Un tercer escarceo amoroso del que quedó constancia fue el que mantuvo con un religioso. “Se valió esta reo de otra gitana llamada Juana, sobrina de la anterior,⁴⁶⁹ por decirse más diestra que su tía, a fin de que dicho religioso entrase en su casa con el beneplácito de su marido”.⁴⁷⁰ Para ello, María de Orta le dio un grano negro del tamaño de un garbanzo y doce pesos, y la gitana le contestó que en cuatro días lograría que la desease. Distintas supersticiosas tuvieron distintos modos de llevar a cabo un mismo fin, el de mantener relaciones ilícitas conservando intacto el matrimonio.

Un amplio espectro de recursos mágicos amorosos tuvo en su poder Tomasa Bueno. Uno de ellos estaba enfocado a mantener trato con un mancebo mientras se convivía en armonía con un marido, uno de los fines más solicitados, como venimos viendo. Para ello ponía en práctica un conjuro totalmente diferente a los anteriores. La reo le pidió a Antonia Gómez, la interesada, un hueso de muerto y un trozo de miga de pan casero mojada en semen “de la persona de su cariño”. A continuación redujo el hueso a cenizas y extrajo de la mano de Antonia Gómez tres gotas de sangre al tiempo que recitaba una oración, mezclándolo todo. Posteriormente Antonia debía echar dichos polvos en la comida tanto del amante como de su marido, para que este primero no la dejase y el segundo no se percatase de la entrada del mancebo en su casa. Además, la comida debía servirse acompañada de una porción de aquel pan bañado en el semen masculino y durante el acto de la alimentación, la declarante debía recitar las siguientes palabras:

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

⁴⁶⁹ Una hechicera a la que consultó en otra ocasión pero de la que sólo aportó el dato de ser gitana.

⁴⁷⁰ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 1v.

“come baboso, de mi sangre goloso, que te vengas tras de mí como perro rabioso”.⁴⁷¹ Por si el ritual fuese insuficiente, la misma noche que realizase ese sortilegio tenía que coger un alfiler, y hacia las doce de la noche clavarlo en la puerta de su casa. A continuación debía dar tres golpes en el suelo con el pie izquierdo y decir “entro en el pacto”, junto con una oración, que no especificó la declarante, y acto seguido tirar una piedra hacia donde estaba la casa del amante.⁴⁷²

También para mantener a un amante bien cerca aceptó Mónica Sánchez el ofrecimiento mágico de Tomasa y su hermana María Bueno. Según relató el 14 de marzo de 1798, hacía veinte años tenía trato con un mancebo, que se alejó de ella. Conocido este mal de corazón por parte de la reo, le ofreció un remedio muy sencillo. Tan sólo debía ponerse desnuda en la ventana teniendo el pelo suelto, sin llevar puesto ningún rosario, reliquia ni símbolo similar. A continuación debía recitar la siguiente oración: “Ánima justa, ánima recta, ánima en caridad, a ti me encomiendo por esta necesidad, que vayas y me traigas a (nombre del deseado) acá, y no me lo dejes estar ni sosegar, ni con mujer ni hombre hablar hasta que a Mónica Sánchez venga a buscar”.⁴⁷³ Posteriormente sólo debía dar tres patadas en el suelo y que no se asustase aunque viese o escuchase lo que fuese. Las quejas de la declarante llegaron tras realizar varios intentos y ver que su mancebo no regresaba a su lado. Sin embargo, lo realmente relevante no es si el remedio fue eficaz, sino el hecho de llevarlo a cabo con la intencionalidad de redirigir los sentimientos del hombre para agradar a los suyos propios, los de la mujer.

Contaba con otro remedio si, en cambio, lo que quería era que su marido no tuviese relación extramatrimonial con otras mujeres. “Teniendo evidencia [María Álvarez] de que su marido estaba mal entretenido con otra, para remediar esto y con noticia muy común en aquella ciudad de que esta reo tenía esta habilidad, la buscó la declarante”.⁴⁷⁴ La reo la envió tres días a su casa y le hizo volver para entregarle una redoma con un cuarto de agua, que contenía una piedra pequeña. Cuando el marido estuviese en casa de otra mujer, debía rociar el agua en la puerta de la amante y rezar una oración que no recuerda, para que al salir la pisase y así jamás regresaría a sus brazos. En la ratificación añadió la testigo que la reo también le encomendó que tratase de acostarse después que

⁴⁷¹ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 45, fol. 2v.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ *Ibidem*, fol. 1v.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, fol. 2r.

su marido. Al hacerlo que intentase pasar por encima de su cuerpo, echando primero el pie derecho, al tiempo que recitaba una determinada oración. Con ambos lances podría recuperar el deseo e interés de su marido.

Otra testigo en esta causa, Antonia Gómez, declaró contra sí misma y no contra la reo. Según refirió, en cierta ocasión acudió a ella una mujer apellidada Arjona “y la dijo que Dionisia, mujer de Juan del Valle, solicitaba de ella hiciese una cosa para que su marido permitiera entrar en su casa una persona”.⁴⁷⁵ Según continuó explicando, ella no tenía constancia de que dicha Arjona tuviese habilidad para ello, pero aún así ambas decidieron estafarla porque estaban necesitadas tanto de ropa como de alimentos. Aunque este caso, como tantos otros muchos, se trató de una estafa reconocida, lo relevante no era la respuesta, sino la pregunta, la petición. El acto de solicitar favores mágicos para manipular la situación familiar, social y afectiva cotidiana, podría interpretarse como una marcada pauta de resistencia. Dionisia deseaba buscar el cariño, el placer y el afecto de otro hombre, pero estaba casada, por lo que trató de usar los recursos que estaban a su alcance, es decir, los mágicos, para transformar su realidad obteniendo el silencio del marido.

Muy similares son los siguientes casos, en cuanto a los anhelos. Rosa Mancera, hija de un matrimonio, estaba preocupada por la relación de sus padres. Al ser llamada como testigo de la causa contra María de Reina le preguntaron si ella practicó o creyó en la eficacia de ciertos lances a los que había tenido acceso, así como si había consentido sellar pacto con el demonio. Como respuesta firme, Rosa contestó que “jamás consintió en el pacto pero que a los principios se persuadió podía lograr el fin por otros medios, que aunque le parecían malos, pensó poder valerse de ellos respecto del fin de que su padre dejase la mala amistad”.⁴⁷⁶ María Ramírez también usó los recursos mágicos que tenía en su poder para conseguir que, en este caso su marido, sólo tuviese ojos para ella. Estando encarcelada pidió segunda audiencia voluntaria, alegando que se había acordado de nueva información que no había expuesto previamente. Afirmó que movida por los celos hacia ciertos comportamientos de su amante, así como una mujer llamada Isabel los tenía de su marido Antonio Vejarano, se pusieron ambas de acuerdo para “sahumarles con suciedad los calzones blancos a fin de que las quisiesen a ellas solas, y

⁴⁷⁵ *Ibidem*, fol. 2v.

⁴⁷⁶ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 113, fol. 2v.

con efecto lo hicieron así”.⁴⁷⁷ Por su parte, Micaela Meléndez tuvo a bien pedirle a Francisco Muñoz, que después fue testigo en su causa, que le acompañase a un viaje que debía hacer a Berlanga. El testigo aceptó y en el camino de vuelta la preguntó “que qué diligencia había ido a hacer, y que le respondió [la reo] que en Berlanga había un capitán que no hacía vida con su mujer y estaba amancebado con otra, y que la mujer le había enviado a llamar para que hiciera algún remedio para que su marido aborreciese a la dama y le tuviera a ésta cariño”.⁴⁷⁸

María Álvarez también declaró contra otra hechicera, Francisca Barca. Según sus informaciones, la reo le dijo que si quería ver a su marido alejado de la amistad que mantenía, solo tenía que decírselo y haría un lance que acabaría con dicha relación. Tan solo le compondría un pero, de manera que al ingerirlo aquel hombre aborreciese a su amante.⁴⁷⁹ Por su parte María Domínguez, vecina de Huelva, declaró ciertos hechos que no la envolvían a ella en ninguna situación, sino que conocía por terceros. Afirmó que en una ocasión Francisca Romero “hizo con unos polvos que un marido dejase la amistad ilícita y se volviese a su mujer”. También confesó que de oídas sabía que María Mercedes, una vecina de Huelva, no era querida por su marido y que solicitó la ayuda de una hechicera que no fue Francisca Romero, pero que le pidió exactamente lo mismo. Ésta le dio unos polvos para que se los arrojase al esposo en la espalda cuando se dispusiese a abandonar su casa. Según parece, el marido en ese momento se volvió hacia ella y le dijo que ya no querría a ninguna otra.⁴⁸⁰

Por último, Fernanda García, una viuda de 35 años, en el momento en que declaró como testigo en la causa contra Ana Muñoz, “la rata”, refirió que cuando su marido estaba enfermo se dejó guiar por el consejo de su cuñada, Isabel González. Se puso en contacto con la acusada para que lo sanase y llevaron a cabo ciertos remedios, como ambas acordaron. Probablemente para aprovechar la situación, la reo le dijo que si quería que su marido tuviese más celos de ella: “le diese una atacadera que ella se lo compondría con tres nudos y con esto no tendría celos ni se iría con otra mujer alguna, porque sabía que estaba entretenido con una que nombró y es la misma de quién la testigo tenía

⁴⁷⁷ AHN, Inquisición, leg. 3733, exp. 353, fol. 4v.

⁴⁷⁸ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 141, ff. 3r. y v.

⁴⁷⁹ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 46, fol. 3v.

⁴⁸⁰ AHN, Inquisición, leg. 3731, exp. 148, fol. 4r. Este mismo lance fue descrito por Francisco Garrido, que afirmó que se lo había oído contar a la propia María Domínguez.

sospechas”⁴⁸¹. Como vemos, este tipo de peticiones fueron más comunes de lo que pudiera parecer, e incluso eran conocidas entre las mujeres. La constante fricción entre la cultura dominante y los deseos individuales quedó manifiesta por toda esta casuística de rupturas y uniones de amistades, que presentaba a la mujer como un individuo frustrado en sus deseos. Para aliviar dicha sensación, no pocas acudían al *ars magicarum* como medio de resistir ocultamente a las disposiciones culturales de fidelidad, pureza, recogimiento y buen hacer femenino.

Una cuarta petición que también recibían frecuentemente las hechiceras entre los cometidos mágicos amorosos, fue la de evitar que el marido diese a la esposa mala vida. Las extravagancias y el fuerte carácter de algunos esposos, que se aprovechaban de la situación de dominación legítima como gobernantes de la familia desde el momento en que se sellaba el matrimonio, provocaba en algunas ocasiones el acusado temor de las esposas. En algunos matrimonios, éstas no eran tratadas como compañeras, tal como establecía la Iglesia, sino como esclavas, sin recibir el amor y el cuidado que se merecían como dueñas de la casa y guardianas de los bienes familiares.⁴⁸² Cansada la mujer de tener que ser obediente, sumisa y complaciente a las indicaciones del marido, según dictaminada la educación femenina recibida desde la niñez, buscaba en la hechicería la posibilidad de un cambio que le permitiese encontrar la felicidad, diseñando su vida marital a su modo. Ese cambio era viable sosegando el comportamiento masculino, suavizándolo, ablandándolo y haciéndolo más sensible al cariño. Esta petición mágica habría que entenderla casi como una necesidad para sobrevivir, ya que el sufrimiento cotidiano podía hacer la vida muy espinosa. La educación femenina junto con la difícil ruptura del matrimonio, unión sagrada, así como la necesidad de criar a los hijos en la unidad familiar y con unos ingresos económicos mínimos, hacían a la mujer muy vulnerable.

La documentación refleja no pocos casos de miedo y angustia femenina ante los malos tratos del marido, tanto físicos como en la convivencia. Uno de los pocos modos que tenía este grupo de débiles de reivindicar su fuerza y luchar contra lo que la oprimía, era

⁴⁸¹ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 48, fol. 2r.

⁴⁸² LOZANO ARMENDRADES, Teresa, “Si no por amor... por miedo: violencia conyugal y temor al deshonor en el México colonial” en SPECKMAN GUERRA, Elisa, AGOSTINI, Claudia, GONZALBO y AIZPURU, Pilar (coords.), *Los miedos en la Historia*, Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 37-57.

utilizar la vía mágica para cambiar el carácter de sus maridos sin que ni ellos ni el resto de la sociedad fuesen conscientes o pudiesen interponerse. Entre los ejemplos que se pueden traer a colación, María Manuela Contreras de Jesús reveló distintas oraciones que le enseñó Lucía Escalante estando ambas en prisión, entre las cuales, una era especialmente acertada para calmar los ánimos del esposo. Según su propio testimonio, la reo le dijo que “para que el marido no la riña cuando venga a casa, ponga los dos dedos índice y medio en forma de V en las narices y diga: ‘con dos te miro con tres te ato, de tu sangre bebo el corazón te parto, que estés tan sujeto a mí como la suela de este zapato. Antón, Antón, ata y desata este bobalicón’”⁴⁸³.

En su segunda audiencia voluntaria, reconoció Ana María de San Jineto creer estar apresada por cierta conversación que tuvo con María Ruiz, quien le había enseñado algunas oraciones. Entre ellas estuvo una “para cuando el marido la quisiese castigar”⁴⁸⁴ en la que debía decir las siguientes palabras: “tan alto como un pino te veo estar por ahí, tan valiente y tan bravo contra mí como un toro, muy humilde y sujeto vengas a mis pies. También podía decir: “Cara de Dios, frente de Elías, labios y boca de Salomón, dime si me tienes en el corazón”⁴⁸⁵. Juana Tercero, testigo en la causa abierta a Francisca Gabriela de la Mata, refirió en audiencia de acusación ante el tribunal cordobés, “haberla dado [Francisca] unos polvos colorados para sosegar la condición del marido diciéndola los echase donde pisase su marido, lo que ejecutó la testigo”⁴⁸⁶. Como no hubo efecto alguno de dicho lance, Francisca Gabriela le pidió unas calcetas de su esposo con el fin de componerlas y así lograr sosegarlo. Finalmente, la reo se quedó tanto con el dinero como las calcetas, y la frustrada Juana continuó con su vida tal como estaba con anterioridad a la intervención de la hechicera. Ciertamente no pudo cambiar su rumbo cotidiano, pero hubo intención, valor, fuerza e intento de llevar a cabo una vida adaptada a las necesidades de Juana Tercero.

Luisa Castele, vecina de Cádiz, fue interrogada el 6 de junio de 1776 sobre asuntos mágicos que estuvieron relacionados con María de Reina. Aunque en principio no confesó nada relevante, tiempo después compareció voluntariamente ante el comisario instada por su confesor. Dijo que tiempo atrás, viviendo en San Martín, llegaron a su

⁴⁸³ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 107, fol. 3r.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, exp. 202, fol. 2v.

⁴⁸⁵ Ambas oraciones aparecen seguidas en *Ibidem*.

⁴⁸⁶ AHN, Inquisición, leg. 3728, exp. 11, fol. 3v.

casa dos mujeres, una de ellas llamada María, de la que desconocemos su apellido. Esta mujer conoció allí mismo que Luisa vivía preocupada, desasosegada, en un clima inhóspito con su marido. Ante tal situación pidió una baraja y echó los naipes para averiguar “si la mala vida que le da a usted su marido es por alguna amistad que tenga”.⁴⁸⁷ Según la interpretación de la tirada de las cartas, efectivamente el esposo tenía una amante y era cierto que tenía genio fuerte. Para sosegarlo le aconsejó que dijese la siguiente expresión: “Bravo león, hinca la rodilla en tierra”⁴⁸⁸ e interiormente debía decirle a su marido que templara su carácter. También confesó que oyó a María hablar con otra mujer llamada Gregoria sobre otro tipo de lances para atraer a los hombres, pero que ella nunca prestó atención porque lo único que le interesaba era “estar en paz con su marido”, lo que parecía que hasta el momento había resultado complicado.

Algunas mujeres que no les pareció suficiente modelar el carácter de su marido, decidieron tomar alguna medida más drástica, y solicitaron su muerte. Una muerte aparentemente accidental o por alguna enfermedad podía librarlas de un marido que les diese mala vida, que fuese demasiado mayor, que no les concediese hijos, que no las pudiese mantener, o simplemente, les permitía poder casarse con otro hombre al que amasen o con el que pudiesen tener un mejor nivel de vida. Uno de los casos más interesantes sobre este tipo de decisiones vitales fue el de Rosa de Nájera. María de Orta, su vecina, fue la que dio a conocer los sucesos que rodearon a esta hechicera y a la vez, solicitante del favor mágico. Rosa, aunque experimentada en ciertas dotes mágicas, solicitó ayuda para reorganizar su situación familiar. Según María de Orta, solía tener trato ilícito con Francisco Rojo, chalán de bestias, y se valió de las hechiceras Margarita de Malla y su hija Salvadora Fernández para “componer el matar a su marido [de Rosa] y a la mujer de dicho Rojo, y que fuesen ambas muertes inmediatas para que se pudiesen casar los dos”⁴⁸⁹. Estas gitanas confirmaron la aceptación de su petición e incluso Salvadora, probablemente para prestarle confianza, le confesó “que había ella hecho otro tanto para matar a un primer marido y casarse con el que tenía”.⁴⁹⁰ Para llevar a cabo dicho encargo, Salvadora le pidió un poco de cera para hacer pacto con el demonio, un paño que sirviera a modo de mortaja, un pañuelo de seda y unas tijeras.

⁴⁸⁷ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 113, fol. 4v.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, fol. 5r.

⁴⁸⁹ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 144, fol. 1r.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

Como si de una elección a la carta se tratase, Salvadora Fernández le preguntó a la reo qué clase de muerte quería para el marido y si prefería dentro o fuera de la ciudad, a lo que Rosa de Nájera eligió que muriese de cursos fuera de la ciudad. Según planificó la supersticiosa, le daría unos polvos compuestos para que se lo tomase su marido y cuando se fuese a vender sillas moriría. Según su cálculo, tardaría menos de veinticuatro horas. En cambio, para matar a la esposa de Francisco Rojo debía adobar otros polvos, que ella misma echaría en la puerta de la casa de la víctima para que en cuanto los pisase corriese la misma suerte⁴⁹¹.

A pesar de que pudiera parecer que Salvadora lo tenía todo bajo control, realmente, en su testificación explicó que cuando recibió la visita de Rosa de Nájera y María de Orta pidiéndole dicha muerte, le pareció apropiado acudir a Luisa Maldonado, su tía, para que le ayudase a llevar a buen puerto tal fin. Fueron ambas, junto con la ayuda de Margarita de Malla, las que organizaron un complejo ritual que incluyó una especial forma de bendecir los polvos que serían utilizados, llevar un vestuario específico o realizar unos rezos concretos.⁴⁹² Finalmente, la declaración de Rita de Torres, testigo en la causa de Rosa de Nájera y en la de María de Orta, matizó aún más si cabe el aporte de una información extra que viene a completar la reconstrucción de los hechos.⁴⁹³ El lunes santo del año 1746 estaba Rita en su casa cuando recibió la visita de María de Orta para que fuesen ambas a casa de Rosa de Nájera. Estando allí las tres, Rosa le pidió a Rita “le buscase una mujer con habilidad para que por arte del diablo matase a su marido o se fuese a morir fuera y moviese el ánimo de un mercader y otros sujetos [para] que tuviesen amistad ilícita con ellas y la socorriesen”⁴⁹⁴. Al oír tal petición, Rita se ofreció a llevar a cabo su encargo con la única intención de estafarla. Le pidió dos pesos y medio, una camisa, un pedazo de sábana y una escoba de palma para componer un lance. Entonces imploró Rosa: “quiera Dios que no me engañes tú como lo han hecho otras hechiceras”.⁴⁹⁵ Dicho anhelo pone de manifiesto que probablemente no sería la primera vez que solicitaba este favor mágico. Posiblemente lo hubiese intentado con otras expertas en el arte y al no conseguir su efecto, acudió al consejo de Rita Torres

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² Esta versión de los hechos es mucho más completa que la testificación de María de Orta sobre los sucesos. *Ibidem*, fol. 3v.

⁴⁹³ Testimonio de Rita de Torres en la causa contra María de Orta: AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 4r.; testimonio de la misma declarante en la causa contra Rosa de Nájera: AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 144, fol. 2r.

⁴⁹⁴ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 4r

⁴⁹⁵ AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 144, fol. 2r.

para que le recomendase alguna buena hechicera, quedándose ésta con el encargo. María de Orta, presente en todo momento “deseaba que se practicasen las mismas diligencias para tener fortuna y poder mover los ánimos de algunos hombres al trato ilícito con ella, para socorrer sus necesidades”.⁴⁹⁶ Quizá al ver la facilidad con la que parecía que podía lograrse tal fin, se decidió a liberarse de su marido y atraer a otros hombres. Ambas solicitantes, tanto Rosa de Nájera como María de Orta, querían lograr con este lance conquistar a hombres con los que sucumbir al placer y que les auxiliasen en su precaria situación vital.

La tentativa a la que sucumbió María de Orta, sucedió después de haber vivido unos hechos bastante comprometidos unos años antes, en verano de 1731. Ella acababa de salir de la cárcel real y ausentándose su marido, su primo (de María) Pedro de Molina volvió a solicitar su amor, continuando ambos un trato torpe que había nacido tiempo atrás. El amante le ofreció escaparse juntos e irse a vivir lejos de aquellas tierras, y para eso recibirían ayuda de una hechicera con la que Pedro había tenido relación últimamente. Esta sortílega, llamada Leonor según Pedro de Molina, compondría un camisón de María de Orta que los haría invisibles, les permitiría viajar muy rápido y entrar en cualquier casa para coger lo que necesitasen. María inicialmente aceptó la propuesta pero el acuerdo se acabó rompiendo. Aún así Pedro quiso seguir viéndola y “durante el trato torpe de la reo con su primo, la dijo éste que si quería mataría con facilidad a su marido por medio de la hechicera”.⁴⁹⁷ Aunque a esto se negó María de Orta, no opuso resistencia a que hechizasen al esposo para que no notase que el primo de su mujer entraba en su casa cada día. Cuando parecía que María de Orta había logrado un equilibrio en su vida, sin causar daño a su marido pero obteniendo el cariño del hombre al que amaba, su padre se percató de la excesiva visita de Pedro de Molina. Como respuesta a aquella deshonesta situación, abofeteó a su hija, la arrastró del pelo y la intentó ahogar. Aquella relación adúltera suponía una pérdida del honor familiar. “Irritado el primo se la juró, buscó luego a la hechicera que respondió ‘ya queda en sal’ y en efecto a los dos días le vino [al padre de María de Orta] la enfermedad de la muerte, que le duró pocos días y en ellos estuvo como loco”⁴⁹⁸. Así es como llegó a su

⁴⁹⁶ AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, fol. 4r.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, fol. 3v.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

fin un intento de recolocar los afectos al gusto: con la muerte de un padre y el atontamiento de un marido, que recordemos, decidirá encargar matar en 1746.

Mariana Carrillo, vecina de Cádiz y encausada en 1731 por hechicera sortílega, también tenía otro ingrediente mágico muy útil para deshacerse de las personas indeseadas. Según declaró la testigo Teresa de Jesús García, estuvo viviendo la reo algún tiempo en su casa, pero finalmente fue apresada por la justicia y la llevaron a la cárcel. Al día siguiente de dicho suceso, acaecido el 14 de marzo de 1731, se acercó Micaela Montes a la testigo y se preocupó por saber si entre los bienes que le había requisado la justicia estaban dos bolitas negras. Micaela le reveló a Teresa que si una persona consumía un poco de polvo de dichas bolas, podía morir. “Esta reo dijo se las había mostrado [a Micaela] diciéndola que si Micaela quería muriese su marido lo podría la reo hacer dándole en comida o bebida polvos de dichas bolas”⁴⁹⁹, aunque ésta se negó por completo a dicho ofrecimiento. Cuando la propia Micaela Montes fue llamada a declarar, narró la misma versión de los hechos añadiendo que quizá aquella oferta sucedió porque Mariana Carrillo sabía que habían tenido varias riñas en el matrimonio. Según declaró, la reo dijo que tomándose los polvos “daría un despeño que a pocos días moriría, como había sucedido al marido de otra su amiga, que no citó”.⁵⁰⁰ Por lo que se desprende del testimonio, no era la primera vez que la hechicera utilizaba sus bolitas conjuradas, e incluso había tenido éxito con ellas. La posibilidad de enviudar existía, la tentación llegaba de manos del ofrecimiento de las propias sortílegas y la disposición de cómo y con quién vivir su vida, quedaba a decisión de la mujer, sin sospechar el hombre lo que tras sus consentimientos o supervisiones pudiese estar ocurriendo.

Finalmente, la quinta y última intención relacionada con los asuntos amorosos con la que la mujer acudía a la hechicera asiduamente, era conocer el paradero de esposos, novios, amantes o familiares, tales como hermanos o primos, que se habían visto obligados a viajar. Tanto los reclutamientos de soldados como la mar, ocasionaban miedo⁵⁰¹ y desazón entre muchas mujeres. Éstas debían hacer frente a la salvaguarda de

⁴⁹⁹ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 190, fol. 2v.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, fol. 3v.

⁵⁰¹ TREJO RIVERA, Flor, “Pecadores y tormentas. La didáctica del miedo” en SPECKMAN GUERRA, Elisa, AGOSTINI, Claudia, GONZALBO AIZPURU, Pilar (coord.), *Los miedos en la Historia*, Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 17-35.

los bienes familiares y mantener a su familia en caso de que los hombres no les enviaran divisas, lo que las hizo mal vivir en muchas ocasiones, y por supuesto, ocuparse de la crianza de sus hijos. El estado de soledad perpetuado en el tiempo las colocaba en una situación civil de desventaja, ya que fruto de la incertidumbre, no disfrutaban de los derechos de una esposa, ni los de una viuda. Si la ausencia era del marido, durante la misma debían guardarle respeto, mantenerle en el recuerdo y vivir en el recogimiento. Las largas ausencias provocaban importantes desajustes en el núcleo familiar, en tanto que existía el miedo latente a que el marido o novio estuviese muerto, se olvidase de ellas y de sus hijos, (si los tuviese), no tuviese intención de regresar e incluso encontrase cariño en otra mujer. Por otra parte, también surgían nuevos pretendientes a estas mujeres “solas”, que las tentaban a caer en el pecado de la carne. En ocasiones, carentes del cuidado y el amor del marido, lo anhelaban en otro hombre y se convertían en adúlteras, corriendo el peligro de ser descubiertas. Para acabar con el cargo de conciencia que frustraba su vida cotidiana, o simplemente el desconocimiento, acudieron en multitud de ocasiones a las artes mágicas como medio de resolver la incertidumbre, tan hiriente como devastadora.

La adivinación mediante los naipes u otro tipo de lances para conocer el estado de sus maridos (vivos, muertos, con intención de volver o tratando con otras mujeres etc.) eran entendidos por su conciencia como un mecanismo liberador que les permitía actuar en consecuencia. Las sortílegas encontraron en estas mujeres, débiles y vulnerables, una preciada clientela. Algunas de ellas, incluso necesitaron la ayuda de otras de su gremio para sofocar las inquietudes de sus solicitantes. Este fue el caso de Antonia Guillén, una de las acusadas en el caso del cruel asesinato del niño en Baza al que ya hemos hecho referencia anteriormente. Tenía cuarenta años y estaba casada con un jornalero, aunque cuando la tomaron presa, “deseando saber la declarante del paradero de su marido y de si se había embarcado o no, por consejo de su vecina Francisca Casas preguntó a esta reo diciéndola no había tenido carta de su marido”.⁵⁰² La acusada no era otra que Manuelilla la gitana, también vecina de Baza. Este favor tenía un precio de diez reales, de los que Antonia pagó *a priori* sólo cinco. Seis días más tarde, Manuelilla le reveló que su marido ya había llegado a Baza, a lo que se sumó el testimonio de su vecina y amiga, que le confirmó que había visto en un lebrillo de agua a su amado, que había

⁵⁰² AHN, Inquisición, leg. 2685, exp. 104, ff. 3v. y 4r.

regresado. Según las indicaciones de la gitana, el marido iría a verla rápidamente. En la declaración de Antonia Guillén del 13 de enero de 1753 añadió que cuando su marido fue a verla, ésta le preguntó cómo había llegado tan rápido, a lo que el esposo le contestó que: “estaba en Cartagena echando un cigarro y encendiéndolo he venido a apagarlo al río de Baza, pero no sé cómo”⁵⁰³.

Este tipo de testimonios revelan cómo muchas mujeres daban crédito al éxito de la práctica mágica como respuesta a un conflicto o desasosiego. No sólo aquellas que vivían en sus propias carnes la disputa o la incertidumbre eran partidarias de acudir a la superstición, sino que amigas cercanas, vecinas y otras personas de trato frecuente, le aconsejaban a menudo que recurriesen al recurso mágico, como ocurrió con la vecina de Antonia Guillén. En otros casos, sucedía justo lo contrario, la propia vecina era la que denunciaba, fruto de una confianza equivocada. Esto fue lo que sucedió con la vecina de Mariana Carillo, Teresa de Jesús García. Vivieron durante un tiempo juntas, como hemos mencionado otras veces, y hacia finales de diciembre de 1735 Mariana le ofreció echarle los naipes. Teresa le “dijo que quería saber si se embarcaba o no su tío, que suponía serlo un don Francisco del Castillo que vivía con ella, y decía estar amancebados [y] ser ayudante de intendente de Indias y Marina”⁵⁰⁴. La respuesta de los naipes fue afirmativa. A los ocho días volvieron a intentar otro lance distinto, en este caso con un lebrillo de agua, para poder confirmar la información. Estuvieron presentes la reo, Teresa de Jesús y una niña de 14 años llamada Juana Páez. Hicieron una primera suerte llenando el lebrillo de agua e interpretando la joven las imágenes que supuestamente aparecían, por ser la única de las tres que tenía condición de doncella. Descontenta la vecina con el desciframiento de algo que ella no era capaz de ver, cambió la reo el agua del lebrillo y le estrelló un huevo. La forma que éste fue adoptando era de navío, por lo que la testigo, asustada, le preguntó por aquella coincidencia, a lo que la reo respondió que por eso sabía ella que su tío, y al mismo tiempo amante, se embarcaría.⁵⁰⁵

Mucho más exitosa fue la actuación de Ángela de Salas, que llegó a asombrar tanto a la población de la villa de Cádiz que no sabían si considerarla santa o hechicera. El 7 de

⁵⁰³ *Ibidem*, fol. 4r.

⁵⁰⁴ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 190, fol. 2r.

⁵⁰⁵ *Ibidem*.

mayo de 1774 fue llamada a declarar su primera testigo, María Elías. Aportó distintas informaciones, entre las cuáles recogen las fuentes “que hallándose la delatora con muchos quebrantos por la ausencia de su marido en las Indias, se los manifestó a la reo diciéndole que no sabía si era muerto o vivo su marido, a que le respondió [Ángela] que su marido era vivo, porque ella era zahorí, que podía adivinar cualquier cosa”.⁵⁰⁶ María Elías entonces le dijo que le había escrito más de treinta cartas y no había recibido respuesta alguna. Entonces la reo la instó a que escribiese nuevamente, que ella haría llegar dicha carta a sus manos y que éste le daría tanto respuesta como socorro, de lo que se intuye que la declarante estaba pasando ciertas necesidades. Efectivamente, a los cuatro meses María obtuvo respuesta, y según parecía, la carta le había llegado al marido tan sólo quince días después de su envío, estando éste en La Habana. Ángela de Salas también predijo que llegarían tres navíos desde aquellas tierras con tres cartas más, lo que sucedió no mucho después, para asombro de la declarante. Aún estando María Elías más sosegada por los últimos hechos, la reo le confirmó que durante su estancia en La Habana, su marido no dejaba de pensar en ella y en su hija, gracias a que ella como hechicera había intervenido. Aseguró que tal sería el cariño que les estaba teniendo en la distancia, que no lo iba a reconocer a su vuelta. María Elías cada vez se encontraba más regocijada, puesto que no sólo no estaba muerto, sino que recibía noticias y socorro suyos y tenía la tranquilidad de que su marido no la había olvidado durante su viaje. Se disipaban así en la declarante los principales miedos al mar que una mujer podía sufrir: la muerte, el desamparo y el olvido. Tras esta fructífera relación, continuó manteniendo trato con esta hechicera, no sólo la declarante, sino también parte de su familia. La hermana de la declarante, también llamada María Elías, le comentó a la reo “que estaba cuidadosa por no haber tenido noticia de su hermano Joseph Elías, que estaba sirviendo al rey de Orán”.⁵⁰⁷ Ángela de Salas rápidamente la tranquilizó diciéndole que regresaría en menos de un mes a su casa. Ante el retorno de Joseph Elías, el júbilo familiar no tenía cabida. Por si los éxitos adivinatorios de Ángela hubiesen sabido a poco en la población de la villa de Cádiz, la hechicera le dio otra grata noticia a la declarante, comunicándole que su esposo volvería de La Habana en el plazo de ocho días, predicción que también se cumplió.⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 197, fol. 1r.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, fol. 1v.

⁵⁰⁸ Las predicciones sobre el regreso de Joseph Elías y el marido de María Elías fueron también confirmados por el testimonio de Andrés Joseph Elías, el padre de la declarante, e Ignacia Núñez, su prima. Véase: AHN, Inquisición, leg. 3730, exp. 197, fol. 2r.

Otro caso, que en esta ocasión no llegó a buen puerto, fue el de María Barrena. Ésta estuvo viviendo al asilo de doña María Muñoz, por considerarla ésta última una persona de buena vida y muy beata. El marido de María Muñoz había viajado a las Indias desde hacía mucho tiempo y la falta de noticias suyas se alargaba cada vez más. A ello se sumó la muerte de don Lázaro Cepeda, un conocido de la testigo que también se había marchado, lo que la dejó especialmente preocupada y entristecida. El desasosiego y la incertidumbre no desaparecían de su corazón y “como esta reo sabía la ausencia de muchos años del marido de la declarante, empezó a adivinarle sobre su venida y remesas de dinero, y la dijo que en el navío que llaman ‘de talla piedra’ que se esperaba de Indias le había de enviar dinero o había de venir él”⁵⁰⁹. Dicha predicción no llegó a cumplirse, no corriendo esta hechicera tanta suerte como Ángela de Salas. Los testimonios de la también llamada doña María Muñoz y doña Jerónima Muñoz, sobrinas ambas de la declarante, corroboraron los sucesos descritos por su tía, expresando igualmente que no hubo rastro ni del dinero ni de su tío.⁵¹⁰

Ana María de San Jineto también llevó a cabo de distintas formas la adivinación del estado de ciertas personas ausentes. Examinada María Ruiz en 1750 por el comisario de Cádiz, dijo que hacía tres meses había acogido en su casa a la reo por considerarla una persona de ejercicios muy devotos. Regresó Ana María a su casa una mañana, después de haber dormido en casa de otra mujer llamada Ana, diciendo que le “había hecho una novena a san Antonio Abad a fin de que supiera el paradero de un novio que la tal Ana tenía en Indias”.⁵¹¹ Poco tiempo después le llegó a esta tal Ana una carta de su novio acompañada de 300 pesos. Conociendo esta historia, María Ruiz le pidió que le enseñase esa novena para tener noticias de su marido, que también llevaba mucho tiempo ausente. Ana María de San Jineto le contestó que su marido estaba bien y que vendría, por lo que ya consiguió disiparle el primer miedo, el de la muerte de su esposo. A continuación le indicó que la novena constaba de nueve días y convenía comenzarla en lunes para acabar en martes. Tenía que mantener una luz encendida durante toda la novena, y rezar cada día a la misma hora, la que hubiese señalado el primer día. También debía usar la estampa de un santo unida a un papel doblado cuatro veces,

⁵⁰⁹ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 132, fol. 1r.

⁵¹⁰ *Ibidem*, fol. 1v.

⁵¹¹ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 202, fol. 1r.

tapando el hocico de un cerdo grande con ayuda de dos alfileres. La oración que tenía que rezar nueve veces sin decir *gloria patris* era la siguiente:

“san Antonio grande y potente, que en una noche pasaste de levante a poniente y quisiste volver los puercos de tropea, vuelve y revuelve el corazón de fulano, que no pueda comer ni beber sin mí (...) y como ande esta luz delante de ti, ándele y quémale el corazón por mí”⁵¹².

Según confesó la reo el 8 de abril de 1750, su primera audiencia voluntaria, María Ruiz llevaba 14 años sin tener noticias de su marido y no sabía si estaba vivo o muerto, por lo que tenía su corazón desasosegado. También una estampa utilizaba María de Reina para uno de sus lances amorosos. Según refirió Gregoria Páez, la reo le había preparado unos amuletos para atraer a los hombres que quisiesen:

“y que para adivinar a la declarante cuándo había de venir un querido que tenía en Indias, delante de una estampa de Nuestra Señora de Belén que pidió a la que declara, puesta en pie dicha reo y abiertos los brazos dijo una oración secreta advirtiendo que en sus movimientos se había de conocer el sí, cuándo o no de su venida”⁵¹³

Otro recurso mágico utilizado para conocer el estado de las personas que habían viajado lejos fue el que declaró Petrola Gil el 11 de septiembre de 1788. Según su testimonio, hacía cuatro años que viviendo en la plaza de la Virreina, en Cádiz, tuvo trato con una vecina llamada Ana, que viéndola angustiada “no teniendo noticias de su marido, ausente en Vera-Cruz, la dijo dicha Ana que si quería saber de él una amiga suya se lo diría echando varias suertes”.⁵¹⁴ Petrola consintió en dicha propuesta y vio cómo la sortílega echó los naipes, poniendo algunos boca arriba. Señaló dos cartas, una simbolizaba a la testigo y la otra al marido. Las restantes las fue interpretando apuntando “que mandaría dineros, que su marido trataba con sujetos de circunstancias y que a la declarante la perseguía una mala lengua”.⁵¹⁵ Un último caso de personas que regresaban desde muy lejos es el que refirió Isabel Núñez. Realmente no fue muy detallado pero la información que aportó fue indicativa de la raíz del desequilibrio del núcleo familiar. Según narró la testigo, tanto ella como su madre acudieron hacía nada menos que 25 años a Micaela Meléndez ya que “viviendo la testigo con sus padres en

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ AHN, Inquisición, leg. 3721, exp. 113, ff. 4 r. y v.

⁵¹⁴ *Ibidem*, fol. 5v.

⁵¹⁵ *Ibidem*.

Cazalla se ausentó su padre, y por no haber aparecido en mucho tiempo le aconsejaron a su madre llamase a la reo, que sabía hacer venir a los que se iban”.⁵¹⁶ Según comentó, la hechicera acudió a su casa y aunque ella no recuerda lo que allí pudo ejecutar por ser muy joven, sí reconoció que su padre regresó.⁵¹⁷

En definitiva, como hemos visto, no fueron escasos los caminos que acarreaban la pérdida del honor familiar, tales como el adulterio, el divorcio, la excesiva exposición pública femenina, la alimentación de numerosas amistades o el incumplimiento de las obligaciones femeninas. El deshonor de una mujer se extendía al de la familia completa, en tanto que ésta se consideraba una representación del poder legítimo masculino, y por ende, del resto de los miembros familiares. Dicha pérdida conllevaba la vergüenza, uno de los más profundos miedos, al mismo tiempo que castigo. El comportamiento en la privacidad, por tanto, estuvo sometido a la crítica vigilancia social y al marcado dominio de la moral católica, haciéndose un especial hincapié en el celo del proceder femenino para evitar el escándalo y la tan temida vergüenza. La mujer, oprimida por muchos de estos aspectos culturales, reivindicaba un espacio no solo propio, sino diseñado a su manera. Ante la imposibilidad de llevar a cabo cambios de un modo abierto, ya que podían propiciar un completo desorden en los principios constitutivos de la sociedad estamental sobre los que descansaba la diferenciación jurídica de cada orden, ésta utilizó un medio alternativo. Con él trataba de negociar los patrones de pureza, virginidad, honestidad, sumisión y obediencia, de un modo sutil.

Las hechiceras fueron el punto de inflexión, el motor de cambio de esta realidad sumisa. Como respuesta a los hálitos de esperanza de las desfavorecidas, las sortilegas ofrecían una solución sigilosa, accesible y fácilmente inadvertida. Con ella, como hemos analizado en la amplia casuística precedente, la mujer podía tener un amante, disfrutar del pecado de la carne, casarse nuevamente con otro hombre, atraer a un buen marido o alejar a una intrusa de su matrimonio, todo ello sin levantar disputas ni encontrar oposición masculina. El mundo de la carne, la seducción, la ostentación, las fragilidades, las tentaciones, la lujuria y las vanidades, se presentaba compatible con la salva-guarda de las apariencias. Mediante las artes mágicas, la supersticiosa ayudaba a otras mujeres a valorar su propia libertad, a luchar contra el sometimiento masculino, a

⁵¹⁶ AHN, Inquisición, leg. 3736, exp. 141, fol. 3r.

⁵¹⁷ *Ibidem*, ff. 2v. y 2r.

construir el mundo de los afectos según sus gustos y aprecio, y a disfrutar de oportunidades de desenfreno sexual que hasta el momento le habían sido denegadas. Estas diferentes formas de recurrir a la magia como agente activo, revelaron las continuas y ocultas resistencias individualizadas. Éstas tenían lugar cotidianamente, como expresión no de un rechazo o una oposición directa, sino de la necesidad de ajustar sinuosamente los valores culturales dados a una realidad reinterpretada. Redirigiendo mágicamente los afectos y sensaciones desde un segundo plano, se lograba actuar preservando el honor familiar, uno de los grandes acreditativos sociales, al tiempo que consiguiendo la reafirmación de su autonomía como mujer, que tenía no sólo voz sino capacidad de elección sobre sus relaciones personales, llegándose así a los albores de un proceso de emancipación femenina.

CONCLUSIONES

A través del presente trabajo se ha podido analizar el fenómeno mágico en Andalucía en el siglo XVIII, contrastando los discursos con las prácticas cotidianas. El exhaustivo estudio de una amplia tipología de fuentes ha puesto de manifiesto la interacción existente entre la Inquisición y las estrategias de reforma pos-tridentina, que buscaron ante todo una exaltación de lo sagrado, una consolidación del dogma católico y un restablecimiento del riguroso orden moral. Este afán inquisitorial por disciplinar al conjunto de feligreses en una moral renovada y fortalecida, requería la persecución de determinados pecados/delitos que venían a dar ejemplo a la sociedad de comportamientos inapropiados. La superstición fue uno de dichos pecados, que junto con la blasfemia, la bigamia o las proposiciones, formaba parte de los “delitos menores” presentes en la cotidianidad.

Los rituales mágicos resultaban ofensivos a los ojos de Dios por manifestarse contrarios al primer mandamiento divino: “amarás a Dios sobre todas las cosas”. Según afirmaba la Iglesia, para poder llevar a cabo cualquier tipo de práctica mágica no sólo se debía sellar pacto implícito (o explícito) con el demonio, contrariando este primer mandamiento, sino que además se trataba de modificar el libre albedrío del hombre, concedido por Dios desde el nacimiento a todo ser humano. Sin embargo, el insuficiente desarrollo de la medicina así como de los medios de comunicación, y por tanto, las dificultades de conexión entre localidades, hacía necesaria la figura de una “sabia”, que actuaba las veces de curandera, partera o sanadora. Por su parte, el profundo sentir religioso de la época atosigaba en ocasiones a los fieles, que sintieron la necesidad de modificar determinados aspectos de su realidad vivida. Adivinaciones, ligaduras, desligaduras y otro tipo de rituales se presentaban necesarios para poder resolver las incertidumbres y desasosiegos que les acuciaban. Al desagrado de la Iglesia por la controversia que la superstición ejercía con el primer mandamiento divino, así como el grado de tolerancia popular, se le unió el hecho de que dicha tolerancia había trascendido al plano de las creencias. Éste era sin duda el mayor peligro vigente, que al mismo tiempo dificultaba exponencialmente la erradicación de la práctica mágica.

Por estas razones, la Inquisición actuó contra aquellos casos de superstición que pudieran resultar un peligro para el buen cristiano. No todas las acusaciones se trataron del mismo modo, recibieron la misma pena o se resolvieron mediante un proceso. Muchos de los casos se trataron como simples ilusiones, inofensivas para la comunidad de feligreses. En cambio, muchos otros, de los que hemos tratado ampliamente en esta investigación, eran viejos conocidos en el arte. Haciendo de los lances mágicos un modo de ganarse la vida, y actuando como un mal ejemplo para la sociedad, llegaron a preocupar a la Inquisición cuando ya era o estaba muy cerca del “escándalo”. Es éste, por tanto, nuestro límite en esta investigación: el índice de represión inquisitorial. Nuestras conclusiones no pueden hacerse extensibles al fenómeno mágico en sí mismo, sino a aquella parcela del mundo mágico en la que la Inquisición pudo y quiso controlar, enfocando la información obtenida al plano de las creencias, las opiniones y la conciencia.

Como ha quedado demostrado en el cuarto capítulo (con un mayor carácter cuantitativo), la Inquisición incidió con más fuerza en las zonas rurales que en las más urbanizadas en el siglo XVIII. Las ciudades y grandes villas contaron con una mayor facilidad de conocer e interiorizar las ideas de renovación moral pos-tridentinas, lo que convertía a las zonas rurales en el punto débil de la comunidad feligresa. Ello no significa que existiese una dicotomía urbano-rigor moral / rural-laxismo, pero sí es cierto que determinadas zonas podían encontrarse menos favorecidas respecto al disciplinamiento encomendado. En ocasiones, la confesión y el púlpito no eran suficientes para encauzar a la población, y el tribunal de la fe enfatizó sus actuaciones en estas áreas para evitar una formación y consolidación de núcleos mágicos, especialmente en aquellas localidades en las que ya se habían experimentado capítulos supersticiosos en los siglos XVI y XVII. Uno de los grandes problemas en el refinamiento y matización de esta nueva moralidad, tanto íntima como pública⁵¹⁸ fue que la conciencia de los individuos no estaba en blanco, no partía de la nada, por lo que debía ser moldeada, lo que suponía un problema añadido. Es por ello que podemos afirmar que las prácticas mágicas andaluzas participaron de una importante impronta rural, que se mantuvo ajena a la incipiente introducción de las ideas ilustradas hacia finales del siglo XVIII o a los iniciales avances científicos. Las primeras

⁵¹⁸ Moral pública a partir el análisis de los discursos morales de la época; moral íntima en cuanto al modo de actuación de los individuos analizados a través de la casuística.

manifestaciones de un siglo ilustrado no se dejaron sentir en una Andalucía aún muy ruralizada y anclada en las creencias mágicas, lo que nos permite comprender mejor por qué existen no pocas acusaciones de superstición aún a finales del siglo XVIII, e incluso a inicios del siglo XIX. Esta pervivencia mágica, enraizada en la credulidad popular, viene explicada, entre múltiples factores, por la abundancia de la práctica en territorios rurales, donde no existió la debida fluidez de nuevas ideas científicas, políticas, sociales y religiosas.

La *praxis* de rituales mágicos puede entenderse, pues, como una de las pervivencias experimentadas a lo largo de la Edad Moderna. Sin embargo, este periodo de 300 años no sólo experimentó permanencias, sino también diferencias, que han quedado remarcadas a lo largo de este estudio. Tras el exhaustivo análisis de las distintas aportaciones que configuraron los discursos sobre la “hechicería” y la “brujería”, podríamos afirmar que existió un marcado distanciamiento del siglo XVIII respecto a los otros dos siglos modernos. El debate sobre la práctica mágica se acentuó en todos los campos discursivos: el legislativo civil y eclesiástico, el ámbito educativo, moral e incluso literario. En este siglo se le concedió una gran atención a la teorización sobre la “superstición”, inquietándose sus teóricos por la adecuación de ésta a los límites político-religiosos vigentes, aunque no siempre inmutables. La precedente preocupación por tratar el tema de la brujería como un problema no solo de fe, sino también civil (siglos XVI y XVII), fue disolviéndose paulatinamente. Las extensas monografías que recopilaban todo tipo de caracterizaciones acerca de la bruja, actuando en muchas ocasiones casi como un catálogo detallado de lances para el pueblo, dejaron de elaborarse. La necesidad de reflexionar acerca de esta figura perdió su sentido e interés.

En su lugar, los moralistas del siglo XVIII concibieron la importancia de aclarar conceptualmente las tipologías mágicas existentes, aunque lo hicieron tratando la superstición como un pecado más, dedicándole sólo un espacio prudencial en las obras morales. Sus obras sistematizaron el *ars magicarum*, especificando el origen y naturaleza de las distintas “mancias” de acuerdo a sus raíces clásicas. Conociendo específicamente cuáles eran los límites de las actividades sobrenaturales lícitas y las pecaminosas, el confesor podría valorar el campo de acción que se movía en los márgenes de la moral ortodoxa. Por su parte, en este afán de especificar todos los particularismos mágicos, muchas de las aportaciones intelectuales estuvieron enfocadas

a los minuciosos, pero necesarios, criterios de intencionalidad. Éste precisamente era uno de los factores que podía convertir un acto concreto en ilícito o en una muestra devocional. La fragilidad existente entre el límite de lo correcto y lo incorrecto llevó a los moralistas a especificar cada detalle, cada intención, para instruir al clero y por extensión al pueblo, ya que la ignorancia, como bien apuntaba Feijoo, era uno de los grandes problemas que sufría España⁵¹⁹ y que provocaba en muchas ocasiones que se pecase inconscientemente.

Este interés recopilatorio-definitorio estuvo también impulsado en cierto modo por la participación de miembros de la Iglesia en el aprendizaje de conocimientos astrológicos. Era necesario justificarla y acotarla debidamente, lo que generó cierta polémica en el seno de la educación. La enseñanza en la universidad siempre estuvo enraizada en los dictámenes religiosos, porque aunque dependiese de la monarquía, ésta poseía ascendencia divina, lo que vinculaba Iglesia y poder político. La monarquía adoptó la línea de pensamiento de Daniel Concina como la representación de la moral oficial, que debía ser acogida y respetada por el pueblo, e impulsó una serie de reformas educativas universitarias para hacerla efectiva. Con ellas se limitaron, aunque no desaparecieron, los contenidos de la cátedra de astrología, necesarios en la formación de los médicos por la influencia que los astros poseían sobre el cuerpo humano, y las enfermedades que éste sufría. Al mismo tiempo se justificaba el aprendizaje de miembros del alto clero de esta “disciplina”.

También la literatura se presentó como un cuerpo teórico acorde a los debates que se estaban generando en el siglo XVIII. Las distintas producciones expusieron la problemática del mundo mágico con el juego de apariencias, aunque desde una perspectiva de desmitificación de los hechos. No se recogió la temática relacionada con la brujería sino con la superstición, el *alma mater* de toda expresión mágica según los moralistas dieciochescos. Las comedias de magia buscaron impresionar con la escenografía y el atrezo, rebajando la importancia de la trama mágica, algo impensable en las creaciones literarias del siglo XVI y XVII. Con ello se abandonaba el largo debate que había tenido lugar en los siglos anteriores sobre la naturaleza de los actos

⁵¹⁹ EGIDO LÓPEZ, Teófanés, “La España de Feijoo” en URZAINQUI MIQULEIZ, Inmaculada, (coord.), *Feijoo Hoy* (semana Maraón 2000), Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, Oviedo, 2003, pp. 21-38.

mágicos y las consecuencias sociales. Aunque las comedias de magia estaban presentes en los siglos anteriores, en el siglo XVIII se secularizaron, contribuyendo a que el espectador olvidase el contenido religioso que le caracterizaba y se centrase en la forma: la espectacularidad. Toda la atención se debía centrar en las notas de color, música, cambios de imagen y escenario. Con ello se participaba en el espíritu del discurso anti-supersticioso del siglo XVIII, impulsado por los moralistas y apoyado por el poder político.

En definitiva, a través de toda esta rica información hemos podido concluir que en líneas generales, las distintas vías de discurso estuvieron enfocadas hacia un mismo pecado: la superstición. Se ha observado, pues, una evolución entre el tratamiento literario otorgado a la brujería y la hechicería, mucho más absorbente y de profundo carácter en los siglos XVI y XVII, frente a uno más superficial y compilatorio del siglo XVIII. Según éste último, si se esclarecía una limitación conceptual de las principales manifestaciones mágicas y se generaba un discurso anti-supersticioso divulgado a través de distintas vías (literaria, moral, legislativa y educativa), resultaría mucho más fácil luchar contra la credulidad popular en la eficacia mágica.⁵²⁰

Contrastando el contenido de estas obras teóricas con la casuística consultada, podemos concluir que no existió una correlación entre el discurso y lo acaecido en la vida cotidiana. El afán de los intelectuales por la clasificación de las artes mágicas no incluyó en ningún momento la precisión acerca de cuáles se daban con mayor frecuencia en la realidad española y andaluza, o cuáles no eran practicadas. Tampoco incidieron en realizar matizaciones geográficas, por lo que podemos afirmar que su construcción teórica analítica no se fundamentó en la realidad vivida cotidianamente, sino en la pura elucubración teórica. El contraste de estas fuentes con los estudios de caso llevados a cabo, nos permite conocer que fenómenos como el peligro de la reincidencia (con el mal ejemplo que ejercía ante la sociedad) no quedaron recogidos en estas obras, ni tampoco las cotidianas formas de resistencia que muchas mujeres (predominaron sobre el género masculino, como se desprende del capítulo cuatro)

⁵²⁰ ORTIZ, Alberto, “¿España sin magia? el tránsito modificador del discurso anti-supersticioso y el pensamiento mágico de finales del siglo XVIII”, en LORENZO ÁLVAREZ, Elena de (coord.) *La época de Carlos IV (1788-1808): actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII*, Trea, Oviedo, 2009, pp. 873-885.

ejercieron a través de los conocimientos mágicos. La actividad inquisitorial manifestó unos bajos porcentajes de represión del fenómeno en comparación con el resto de delitos *in fide*. Los tribunales de Granada, Sevilla y Córdoba llevaron a cabo su actividad atendiendo a las directrices de Trento, pero a la luz de la debilidad de las penas y el alto grado de reincidencia, parece que no vislumbraron el problema mágico como un grave peligro herético. Quizá lo concibieron más bien como una muestra de la necesidad de adoctrinar debidamente a los feligreses desviados.

Estos “profesionales” del arte le concedieron una gran importancia a los distintos elementos que formaban parte de sus rituales: el espacio, las palabras elegidas, invocaciones y advocaciones, materiales, instrumentos e incluso los tiempos. Según las investigaciones realizadas, la elección del espacio, que consolidaba paulatinamente su diferenciación entre “público” y “privado” en la Europa del siglo XVIII, se tornaba indiferente para las hechiceras. Estas mágicas seleccionaron el contexto espacial según sus intereses. Los “usos” de unos y otros se marcaron en función de los rituales que se quisiesen llevar a cabo, debido en gran medida a la lentitud de la interiorización de aquéllos cambios socio-culturales que se estaban generando en Europa, y que tardaban aún más si cabe, en penetrar en el ámbito rural. Por esta razón, iglesias, cementerios, caminos, tabernas, la cárcel o la propia casa se tornaron espacios ligados a determinadas interpretaciones culturales “propias”. La extracción de materiales o ingredientes, la captación de clientela, el espacio como contexto concreto en el que se desarrollaba la práctica o como elemento transmisor de los efectos mágicos, fueron algunos de ellos. Por otra parte, estas hechiceras se fueron dando a conocer privadamente, en sociabilidades elegidas, mientras mantenían una apariencia de buenas cristianas públicamente, por lo que jugaron con el frágil límite de las relaciones personales públicas y privadas para captar clientela, evitando en la medida de lo posible ser delatadas.

Éstas no fueron las únicas tácticas que utilizó este grupo de “profesionales”. También emplearon símbolos de profundo carácter religioso con fines mágicos, como bien pudieron ser las horas y días más significativos para el catolicismo, el uso de la cruz, de las advocaciones a santos y a la Virgen, el uso de la hostia consagrada en sus rituales e incluso tierra de cementerio. Todas estas actuaciones, nada azarosas, no deben entenderse como formas de rechazo a la doctrina católica sino como manifestaciones de

una religiosidad popular. Los practicantes de la superstición compartían hasta el paroxismo del modo “propio” el sentir religioso, que inundaba todos los planos de la vida del siglo XVIII.

La labor de investigación emprendida sobre los expedientes consultados no se ha limitado a los campos descritos. La abundante información cualitativa contenida en los mismos, me ha permitido realizar un análisis de la práctica mágica como modo de resistencia utilizado por el género femenino en un contexto de dominación cultural masculina, como fue la época moderna. Éste ha sido otro de los objetivos al que hemos atendido, enfocando la investigación hacia la cuestión de género. La práctica mágica fue utilizada en España, y en concreto en Andalucía, como un motor de oposición, velado, respecto al dominio masculino, así como a los mandatos de las autoridades religiosas y políticas.

Esta resistencia, analizada a través de los casos de represión ejercidos por el Santo Oficio, nos ha mostrado cómo la mujer utilizó diferentes tácticas para sobrevivir en un mundo de normas. Dicho procedimiento se hizo presente en múltiples aspectos de la vida femenina, no dándose todos los tipos de resistencia en la vida de una misma persona, ni al mismo tiempo. Éstos se infiltraron en la vida cotidiana, generando en ocasiones situaciones de conflicto o pasando completamente desapercibidas en otras. Los principales campos de resistencia que nos ha transmitido el estudio de casos, han sido los relacionados con los afectos. La elección de un marido, la modelación del carácter del esposo, la fortificación de la unión conyugal, la eliminación de terceras personas en el matrimonio, el disfrute carnal con el hombre sin consecuencias sociales, dar rienda suelta a las pasiones, el uso del conocimiento mágico como un “oficio” o medio de ganarse la vida, la transmisión de dicho conocimiento de un modo ajeno al control religioso y político, la modelación de los afectos y relaciones de amistad sin restricciones de la figura masculina de turno etc.

Muchas han sido las situaciones en que la práctica mágica actuó en beneficio de una “liberación” de aquellas mujeres que se habían visto envueltas en tensiones generadas por el rechazo a ajustarse fielmente a las funciones sociales propias del género. Éstas implicaban un cumplimiento de las tareas maternas, el desarrollo de sus cualidades afectivas, una vida de recogimiento en el hogar, una subordinación a la figura paterna o

del esposo o una exclusión de la enseñanza y cualquier conocimiento propio del entendimiento. El ejercicio de las prácticas mágicas casi como una profesión u oficio, además de otorgarle cierto prestigio social les concedía cierta independencia respecto del sexo-género masculino. Su capacidad de aprendizaje, transmisión y obtención de beneficio económico las hacían partícipes de un control sobre sí mismas. La reveladora función que estas hechiceras ejercieron para con otras mujeres que buscaban resolver sus problemas matrimoniales o amorosos, fue una de las grandes grietas del sistema socio-cultural de la época. Los lances supersticiosos les permitían tomar las riendas de su propia vida, actuar como agentes activos en la configuración de su núcleo familiar y disponer la relación interpersonal con el hombre en la manera que ellas mismas viesan más apropiada. Las prácticas mágicas incitaban a las dóciles mujeres a abandonar su pasividad y revelarse sutilmente contra el sistema, anclado en normas por doquier. Este hecho tuvo una notable repercusión, puesto que se transgredía un sacramento cristiano, el matrimonio, a través de la manipulación supersticiosa, con el fin de diseñar un estilo de vida de acuerdo a los intereses femeninos.

Todas estas ideas hasta el momento expuestas, nos permiten matizar, si cabe, el “dispositivo de feminización” tan ricamente detallado por Julia Varela. Las hechiceras constituyeron en el siglo XVIII una minoría que consiguió resistirse a las demandas tanto del ámbito profano (de las normas socio-culturales), como del sagrado (la doctrina). Mediante la práctica mágica la mujer podía ejercer una velada resistencia al modelo de dominación social imperante y a los mandatos institucionales civiles y religiosos. Precisamente, la sistemática ruptura de las funciones atribuidas a través de matrimonio indisoluble, la reordenación de los trabajos asociados, la escolástica universitaria o la jerarquía preestablecida con la teoría del cuerpo místico, pilares básicos de dominación masculina, fueron las razones que motivaron los constantes intentos institucionales de represión de las actividades de las hechiceras.

A la luz de estos estudios, las supersticiosas españolas del siglo XVIII deberían ser reconocidas como una de las excepciones al modelo de dominación cultural. La otra cara de la moneda que describe Mónica Bolufer, en la figura de aquellas mujeres que formaron parte de los “catálogos de mujeres ilustres” en toda Europa desde finales del

siglo XV hasta el siglo XVIII⁵²¹. Estas mujeres de alto estatus, estuvieron vinculadas a los discursos sobre la excelencia femenina. Su forma de existir y de actuar representaba una ética elitista y unos valores aristocráticos exquisitos, y le permitieron incluso el acceso a la prensa. Constituían una excepción a los valores impuestos de feminidad, poniendo en tela de juicio los fundamentos sobre los que se basaba la diferencia de los sexos. A partir del siglo XVIII la conceptualización de la identidad femenina se vio sometida a un proceso de transformación cultural en función de las libertades y obligaciones del género-sexo. Análogamente, las hechiceras representaron en la España del siglo XVIII una transgresión excepcional en el campo opuesto al de la mujer ilustre. Quizá, como apunta Beatriz Moncó Rebollo, este tipo de transgresiones respondiese a una estrategia de autoridad femenina, por la que a través de la no participación del canon establecido se obtuviese el dominio de un espacio tanto público como privado, reinterpretando las normas impuestas⁵²², y ejerciendo, como diría Carlo Ginzburg, una libertad condicionada⁵²³.

⁵²¹ BOLUFER PERUGA, Mónica, “Galería de ‘mujeres ilustres’ o el sinuoso camino de la excepción de la norma cotidiana (ss. XV-XVIII)” en *Hispania, Revista Española de Historia*, vol. 60, 204, (2000), pp. 181-224.

⁵²² MONCÓ REBOLLO, Beatriz, “Demonios y mujeres: Historia de una transgresión” en TAUSIET, María y AMELANG, James S., *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 187-210.

⁵²³ GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos....*

CONCLUSIONS

Throughout this work it has been possible to analyze the magical phenomenon in Andalusia in the Modern Age (with special emphasis on the eighteenth century), contrasting discourse with daily practices. The extensive study of a wide typology of sources has revealed the interaction between the Inquisition and strategies of post-Tridentine reform that pursued first of all the exaltation of the sacred, a consolidation of Catholic dogma and restoration of rigorous moral order. This zeal of the Inquisitional to discipline the whole congregation faith in a renewed and strengthened moral required the prosecution of certain sins and crimes that served as an example to society of inappropriate behaviours. Superstition was one of the said sins which, along with blasphemy, bigamy or propositions, formed a part of the "misdemeanors" present in daily life.

The magic rituals were offensive to God's eyes, due to the fact that they contradicted the first divine Commandment, "You shall love God above all things." In order to be able to conduct any type of magical practice, it was not only necessary to seal an implicit (or explicit) pact with the devil, contrary to the first commandment, but it also sought to amend the freewill of man, granted by God from birth to every human being. The insufficient development of medicine and the transport, and therefore implying difficulty in connection between locations, meant that the figure of a "wise man or woman" who acted as a doctor, midwife and healer was necessary. Likewise, the deep religious sense of the period was occasionally overwhelming for the faithful sometimes, and consequently the need was felt to modify certain aspects of their reality. Divination, ligatures, dis ligatures and other rituals appeared necessary to resolve uncertainties and anxieties that beset them. Such practices were viewed negatively by the Church by the as the grade of population tolerance for these practices had increased and such tolerance had transcended to the level of beliefs. This was without doubt the greatest threat for the Church and it proposed a difficulty for the eventual eradication of magical practice.

As a result the Inquisition acted against those cases of superstition that could be a danger to the good Christian. Not all allegations were treated in the same way, received the same punishment or solved by a process. Many cases were considered as simple

illusions, harmless to the religious community. However, many others, of which we have treated extensively in this research, were old acquaintance in the art. Creating spells was a way of life, and therefore, acting as a bad example to the society, came to preoccupy the Inquisition when it was or was very close to the "scandal". It is, therefore, our objective in this investigation to ascertain the level of inquisitorial repression. Our conclusions may not be extendable to the magical phenomenon itself, but at least to the part of the magical world which the Inquisition could and wanted to control, focusing on the obtained information to the level of beliefs, opinions and awareness.

As has been shown in the fourth chapter which is of a more quantitative nature, the Inquisition was much more influential in rural areas than in the most urbanized of the eighteenth century. Cities and large towns had a greater ease of understanding and internalizing the post-tridentine moral renewal ideas, which seemed to weaken the religious community in rural areas. From this we cannot conclude that there was a dichotomy urban-moral rigor/rural-laxity, but it is true that certain areas could be disfavored in connection to the discipline assigned. On some occasions, confession and the pulpit were not sufficient to guide people and the court of faith emphasized its actions in these areas to prevent formation and consolidation of a magic nucleus, especially throughout those localities which had already been experienced superstitious chapters in the sixteenth and seventeenth centuries. One of the major problems in the polish and qualification of this new morality, intimate and public,⁵²⁴ was that the consciousness of individuals was not blank, it had not begun from nothing, and it could be shaped, implying an additional problem. That is why we can say that the Andalusian magical practices took part in a rural setting that remained outside the incipient introduction of Enlightenment ideas in the late eighteenth century or to the initial scientific progress. The first manifestations of an illustrated century have not felt themselves in a very ruralized Andalucía and anchored in magical beliefs, allowing us to a better understanding why there are not a few accusations of superstition even in the late eighteenth century and even in the early nineteenth century. This magical survival rooted in the popular credulity is explained, among many factors, by the abundance of practice in rural areas, where there was no proper flow of new scientific, political, social and religious ideas.

⁵²⁴Public morals from the analysis of moral discourse of the period; intimate moral in the way of action of individuals analyzed through casuistry.

Thus the *praxis* of magical rituals can be understood as one of the survivals experienced throughout the Modern Age. However, this period of 300 years not only experienced permanence, but also differences, which have been remarked in this study. After the extensive analysis of the different contributions that shaped the discourses of "witchcraft" and "sorcery", we could say that there was a marked difference in the eighteenth century compared to the other two modern centuries. The debate about magical practices was intensified in all discursive fields: civil legislation, and ecclesiastical, educational level, moral and even literary. In this century great attention was paid to theorizing about "superstition" as its theoreticians were concerned about the adequacy of this to the active politico-religious limits, though not always immutable. The preceding concern for addressing the issue of witchcraft as a problem not only of faith but also civil in the sixteenth and seventeenth centuries, was dissolving gradually. Extensive monographs which compiled all kinds of characterizations about the witch, often acting almost as a detailed catalogue of sets for people, ceased to be produced. The necessity of reflecting on the figure of the "witch" lost its meaning and interest.

Instead, the moralists of the eighteenth century conceived the importance of clarifying conceptually existing magical types, although they did try superstition as one more sin, using only a reasonable space of moral works, and leaving behind the publication of extensive monographs on this subject. These works systematized the *ars magicarum*, specifying the origin and nature of the various "mancias" according to its classical roots. Knowing specifically what the limits of lawful supernatural activities were, the confessor could assess the scope moving in margins of the orthodox morality. Meanwhile, in this effort to specify all magical peculiarities, many of the intellectual contributions were focused on essential criteria of intentionality. This was precisely one of the factors that could turn a particular act into an illicit or a devotional show. The existing fragility between right and wrong limit led moralists to specify every detail, every intention to enlighten to instruct the clergy and by extension the people, as ignorance, as Feijoo pointed out, was one of the major problems suffered from Spain, and that caused often unconsciously sinning.

This compilation-defining interest also was driven somewhat by the participation of church members in learning astrological knowledge. It was necessary to justify and

limit it properly, which generated some controversy at the heart of education. Teaching at the university had always been rooted in religious opinions due to the fact that it depended on the monarchy, it had a divine ascendancy, which linked the Church and political power. The monarchy adopted the thinking of Daniel Concina as representative of the official morality, of which had to be accepted and respected by the population. Also the monarchy promoted a series of university educational reforms to make it effective. With such reforms the contents of the chair of astrology had been restricted if not completely abolished required for the training of doctors because of the influence that the stars had on the human body and diseases suffered. At the same time, learning of the high clergy members of this "discipline" was justified.

Literature also presented itself as a consistent theoretical body according to discussions that were being generated in the eighteenth century. The different productions presented the problem of the magical world with the appearances game, but from a perspective of demystifying the facts. The issue related to witchcraft and superstition, the "alma mater" of all magical expression as the eighteenth-century moralists was not collected. Comedy of magic tried to impress with sets and props, reducing the importance of the magical plot, something unthinkable in the literary works of the sixteenth and seventeenth century. This long discussion that had taken place in previous centuries about the nature of magical acts and the social consequences were abandoned. Although comedies of magic were present in previous centuries, in the eighteenth century they were secularized, helping the viewer to forget the religious content that characterized them and focus on the form: the spectacular. All attention was focused on the tones of colour, music, make-up and the set. With this, it was involved in the anti-superstitious spirit of the eighteenth century, driven by moralists and supported by political power.

In summary, through all this rich information we have been able to conclude that in general terms the different forms of discourse were focused towards the same sin: superstition. An evolution among the literary treatment given to witchcraft and sorcery has been observed, with a far more absorbing and profound character in the sixteenth and seventeenth centuries, compared to a more superficial and compiled one of the eighteenth century. According to the latter, a clearer conceptual limitation of man's magical manifestations developed and it generated an anti-superstitious homogeneous

discourse disseminated in different ways (literary, moral, legislative and educational), it would be much easier to fight the popular credulity in the magical efficacy.

Contrasting the content of these theoretical works with consulted casuistry we can conclude that there was not a correlation between the discourse and events taking place in daily life. The interest of intellectuals in the classification of the magical arts did not include precision about which were taken more frequently in the Spain or Andalusia, or which were not practiced. Neither they influenced to reflect geographic qualifications, so we can say that the theoretical analytical construction was not based on the reality of daily life, but purely theoretical. The contrast of these sources with the case studies presented allows us to know that phenomenon such as the danger of recidivism and its negative influence on society have not been recorded in these works, nor the daily forms of resistance that many women, predominating over the male sex, as is clear from Chapter Four, brought by the magical knowledge. The inquisitorial activity showed a low percentage of repression of the phenomenon, in comparison with other crimes *in fide*. The courts of Granada, Seville and Cordoba conducted their activities in Andalusia, based on the guidelines of Trento, but in light of the weakness of the punishments and the high grade of recidivism, it seems not to have been considered the problem of the use of magic as a deep heretical threat. It has perhaps been conceived as a sign of the necessity to indoctrinate the population properly towards the faithful deviation.

These "professionals" of art conceded a great importance to the various elements that took part of their ritual: space, the chosen words, invocations, materials, instruments and even time. According to research, the choice of space, which gradually consolidated its distinction between "public" and "private" in eighteenth-century Europe, was becoming indifferent to the sorceresses. These magical persons selected a spatial context to their interests. The "uses" of each other were decided according to the rituals that they wanted to perform, because of the slow internalization of those social-cultural changes that were generated in Europe, and that took even more time to penetrate in rural areas. For this reason, churches, cemeteries, roads, taverns, jail or houses became linked spaces to certain cultural interpretations. The extraction of materials or ingredients, acquiring customers, space as a concrete context in which the practice was developed or as transmitting element of magical effects, were some of them. Moreover, these witches

were privately revealing themselves in a selection of society, while they maintained a public image of being a good Christian, so they played with the fragile borderline of public and private relationships to secure customers, avoiding being betrayed.

These were not the only tactics this group of "professionals" used . It also used symbols of a deep religious type with magical intent, as they could well be the hours and days most significant for Catholicism, the use of the cross, of devotions to saints and the Virgin, the use of consecrated host in their rituals and even ashes were employed. All these actions, certainly not random, should not be understood as forms of rejection of Catholic doctrine, but as manifestations of popular religion. Moreover, practitioners of superstition shared even the elevation of the religious feeling, which filled all spheres of life of the eighteenth century.

The research conducted into the transcripts consulted has not been limited to the spheres described. The rich qualitative information contained in them has allowed me to conduct an analysis of magical practice as a form of resistance used by the female gender in the context of male domination as it was the Modern Age. This has been another objective to which we have attended, focusing the research on the question of gender. Magical practice was used in Spain, and specifically in Andalusia, as a motor of opposition, veiled, with respect to the male dominance and the mandates of the religious and political authorities.

This resistance and innovative contribution analyzed through the repressions exercised by the Holy Office, has shown us how women used different tactics to survive in a world of rules. This procedure was present in many aspects of the lives of women, not giving all types of resistance in the life of one person, or at the same time. These ones were infiltrated in daily life, creating sometimes conflicting situations or going completely unnoticed in others. The main areas of resistance that have been transmitted to us in the case study have been related with affects. The selection of a husband, the modeling of the husband's character, the strengthening of conjugal union, removing another person in marriage, carnal enjoyment with man without social consequences, to indulge to passions, the use of magical knowledge as an "office" or way of living, the transmission of that knowledge in a way which escapes from the religious and political control, modeling of affections and friendships without restriction of the male figure are

some of these areas. There have been many situations where magical practice acted for the benefit of women's liberation. These novel contributions constitute a further step forward in women's studies, complementing the vision of gender that History of Women has developed over the years.

Many of these women were involved in tensions caused by the refusal to conform closely to the social functions of gender. These involved a fulfillment of maternal tasks, developing their emotional qualities, a life of seclusion at home, subordination to the father figure or their own husband or exclusion from teaching and any proper knowledge or understanding. The exercise of magical practices almost as a profession or trade, not well recognized in modern society, besides granting certain social prestige, gave them some independence from the male. Learning, transmission and obtaining economic benefit capacity of the participants allowed them to have a control about themselves. The revealing role that these sorcerers exercised towards other women that wanted to resolve their marital or relationship problems, was one of the great fissures of social-cultural system of the time. Superstitious sets allowed them to take control of their own lives, to act as active agents in shaping their household and have the interpersonal relationship with the man, in the way they saw themselves more appropriate. Magical practices inciting docile women to abandon their passivity and rebel against the system subtly, anchored in standards everywhere. This fact had a significant impact as a Christian sacrament was transgressed, on marriage, through the superstitious manipulation, in order to design a lifestyle more fitting to women's true interests.

All these refinements so far exposed, allow us to deepen, if it is possible, the "feminization device" so richly detailed by Julia Varela. Sorceresses constituted a minority in the eighteenth century that managed to resist the demands of both the profane, (socio-cultural norms) and the sacred (the doctrine) sphere. By practicing witchcraft woman could exercise a veiled resistance to prevailing model of social domination and civil and religious institutional mandates. Indeed, the systematic breakdown of the functions conferred by indissoluble marriage, rearranging associated jobs, college scholastic, or pre - established hierarchy with the mystical body's theory, the cornerstones of male dominance, were the reasons for the constant institutional attempts to repress the activities of sorceresses.

In light of these studies, the superstitious Spain of the eighteenth century should be recognized as one of the exceptions to the daily norm. The other side of the coin detailed by Mónica Bolufer, in the figure of women who were part of the "catalogues of illustrious women" throughout Europe, from the late fifteenth to the eighteenth century⁵²⁵. These women of high status were linked to the discourses on female excellence. Their way of living and behaving represented elitist ethics and exquisite aristocratic values, and even allowed them access to the press. They constituted an exception to the kept values of femininity, disputing the foundations on which the difference between the sexes was based. From the eighteenth century, the conception of female identity was subject to a process of cultural transformation in terms of freedoms and obligations of gender. Similarly, sorceresses represented in eighteenth century Spain an exceptional transgression in the opposite field to illustrious woman. Perhaps, as noted by Beatriz Moncó Rebollo, this kind of transgressions would respond to a strategy of female authority, which through the non-participation of established canon the control of a space both public and private is obtained, reinterpreting the rules imposed,⁵²⁶ and exercising, as Carlo Ginzburg would say, a conditional freedom.⁵²⁷

⁵²⁵BOLUFER PERUGA, Mónica, "Galería de 'mujeres ilustres' o el sinuoso camino de la excepción de la norma cotidiana (ss. XV-XVIII)" en *Hispania, Revista Española de Historia*, vol. 60, 204, (2000), pp. 181-224.

⁵²⁶MONCÓ REBOLLO, Beatriz, "Demonios y mujeres: Historia de una transgresión" en TAUSIET, María y AMELANG, James S., *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 187-210.

⁵²⁷GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos...*

ÍNDICE DE TABLAS Y GRÁFICOS

Tabla 1: Clasificación de las prácticas mágicas según la Teología cristiana dogmático-moral (1749-1751) de Daniel Concina	133
Tabla 2: Prácticas mágicas lícitas del siglo XVIII	140
Tabla 3: Prácticas mágicas ilícitas del siglo XVIII	140
Tabla 4: Prácticas mágicas lícitas/ilícitas según intención y autor en el siglo XVIII	141
Tabla 5: Relación de las principales comedias de magia representadas en los teatros españoles durante el siglo XVIII	213-215
Tabla 6: Casos de delitos de fe contabilizados en el tribunal inquisitorial de Sevilla. (Alegaciones fiscales). S. XVIII	260
Tabla 7: Casos de delitos de fe contabilizados en el tribunal inquisitorial de Granada. (Alegaciones fiscales). S. XVIII	263
Tabla 8: Casos de delitos de fe contabilizados en el tribunal inquisitorial de Córdoba. (Alegaciones fiscales). S. XVIII	266
Tabla 9: Distribución por sexo del delito de superstición en los tribunales inquisitoriales andaluces. (Alegaciones fiscales). Siglo XVIII	269
Gráfico 10: Las prácticas mágicas llevadas a cabo por el género masculino en el siglo XVIII	270
Tabla 11: Casos de delitos de fe contabilizados en los tribunales inquisitoriales andaluces. (Alegaciones fiscales). S. XVIII	271
Gráfico 12: Delitos de fe perseguidos por la Inquisición en Andalucía en el siglo XVIII	271
Tabla 13: Distribución geográfica y temporal de los acusados por superstición ante el tribunal de Sevilla. (Alegaciones fiscales). Siglo XVIII	274

Tabla 14: Distribución geográfica y temporal de los acusados por superstición ante el tribunal de Granada. (Alegaciones fiscales). Siglo XVIII	274-275
--	---------

Tabla 15: Distribución geográfica y temporal de los acusados por superstición ante el tribunal de Córdoba. (Alegaciones fiscales). Siglo XVIII	275
--	-----

APÉNDICE DOCUMENTAL

1. Caso recogido en el *Manual de confesores ad mentem scoti*, Juan de San Martín, Madrid, 1764, (1713) de Juan de Ascargorta, de la orden de Nuestro Padre San Francisco, lector jubilado, custodio, y examinador sinodal. Parte III, tratado Dirección II, pp. 386-388.
2. Carta enviada desde la Inquisición de Granada el 7 de marzo de 1702 a la Suprema exponiendo los delitos de fe bajo los que fue juzgado o acusado Pedro Vázquez Jebén en el pasado, ante su petición para acceder a un cargo de familiatura. La posesión de libros de naturaleza mágica y la práctica de maleficio y astrología judiciaria fue uno de ellos. AHN, Inquisición, leg. 2667, exp. 232.
3. Carta enviada el 20 de abril de 1728 por el tribunal de Granada a la Suprema informando sobre la necesidad de suprimir el cumplimiento del resto de la pena contraída por el presbítero Juan Jesús Zapata por delitos de saca tesoros, a causa de no existir medios económicos suficientes para mantenerlo en el convento al que fue destinado. AHN, Inquisición, leg. 2674, exp. 108.
4. Carta enviada el 1 de diciembre de 1732 desde el tribunal inquisitorial de Granada respondiendo al cumplimiento de la orden de la Suprema de instar a los predicadores y párrocos a que prevengan a los feligreses de los peligros y abusos de la búsqueda de tesoros con medios supersticiosos, por la frecuencia con la que se practica. AHN, Inquisición, leg. 2676, exp. 56.
5. Envío de varias cartas en 1746 desde el recogimiento de Santa María de Sevilla al tribunal inquisitorial de esta misma ciudad exponiendo la sentencia que Francisca Morales recibió por superstición y maleficio, solicitando la conmutación de la restante para que pudiese ir a morir entre sus hijas. AHN, Inquisición, leg. 2681, sin n. exp.
6. Carta del 24 de noviembre de 1626 del capellán don Pedro de Vargas Porras dirigida a la Suprema Inquisición informando de las supersticiones más comunes que hacen algunas mujeres en Sevilla, a tenor de su experiencia como religioso. AHN, Inquisición, leg. 2963, sin n. exp.
7. Anexo al expediente de la acusada María de Orta, donde se recogen las hechiceras procesadas por el tribunal de Granada desde 1749, incluyendo el estado de sus causas.
8. Tabla cronológica de los principales ítems referentes al mundo mágico.
9. Mapas conceptuales que reflejan la clasificación de las prácticas mágicas según distintos moralistas del siglo XVIII.

1. Caso recogido en el *Manual de confesores ad mentem scoti*, Juan de San Martín, Madrid, 1764, (1713) de Juan de Ascargorta, de la orden de Nuestro Padre San Francisco, lector jubilado, custodio, y examinador sinodal. Parte III, tratado Dirección II, pp. 386-388.

Del confesor con el penitente que con hechicerías tiene maleficiados a otros.

CASO. Pedro en el principio o medio de su confesión dice: acúsome, que aborreciendo de todo mi corazón a un sujeto que tiene conveniencias, y desesperado yo en verme tan pobre, invoque al demonio, el que se me apareció, y me ofreció riquezas, y que haría que el otro padeciese mucho, y que perdiese lo que tenía de caudal, pero con condición que yo había de negar la fe cristiana y le había de hacer entrega de mi alma. Yo Padre, salí a todo y negué de corazón toda la fe cristiana; y he hecho varias hechicerías, según el demonio me iba enseñando, y entre otras cosas fue un muñeco de cera, en que le clavaba alfileres, haciendo con él otras acciones, de manera que el sujeto por quien se hacía esto se fue secando. Se queja de grandes dolores que padece y nadie sino yo sabe la causa. Ya estoy arrepentido y vengo buscando el remedio de mi alma.

El confesor, oído este caso, mire si el penitente tiene tal precisión de comulgar, que de no hacerlo se le seguirá infamia o habría escándalo grave. Y en tal caso, absuélvale según la común forma, pero previniéndole que vuelva porque es necesaria la facultad del Santo Tribunal para absolverlo directamente de la apostasía, excomunión etc. Si este penitente no tiene precisión de comulgar, ni está *in articulo mortis*, de ninguna manera lo absuelva, sino haga con él todo lo que se dijo en la dirección primera con el hereje oculto.

Resta solo advertir lo que ha de ejecutar el confesor en cuanto a que el penitente deshaga el hechizo. En esto ha de insistir el confesor allí mismo, mirando bien los medios que el penitente propone para ello. Si los medios son lícitos o a lo menos indiferentes que sin pecado se pueden hacer o poner, se le ha de mandar que haciendo un acto de contrición vaya a ejecutarlos y que vuelva cuando ya el confesor haya sacado la facultad del Santo Tribunal para absolverlo, y entonces la forma de la absolución será la misma que queda puesta en la dirección antecedente: solo se muda la palabra *per haeresim*, en esta, *per apostasiam*.

Pero si los medios para deshacer el hechizo que da el penitente son pecaminosos y asegura que no tiene otros, porque en el pacto se dispusieron así, como pisar la cruz, escupir imágenes, palabras indecentes, deprecaciones sacrílegas, acciones torpes... ha de mandar al penitente que dé ninguna manera ponga tales medios, sino que lo deje así, y que no prosiga en usar del muñeco ni en los demás, antes si lo deshaga sin hacer ni decir cosa alguna de ceremonias, que Dios nuestro señor dispondrá, si conviene, librar al paciente por otro modo o medio.

En cuanto a la instrucción, corrección, y penitencia a este penitente, repase bien el confesor la dirección pasada, y según lo que allí se dice del hereje procederá con este apóstata oculto, y hechicero. Si algún penitente confesase solamente hechicerías, motivado de odio o envidia, sin saltar en nada a la fe católica y con que el penitente tenga la Bula de la Santa Cruzada y esté arrepentido, será absuelto con la forma ordinaria. Si ni tuviere Bula sacará la facultad del Señor Obispo de aquella diócesis y en virtud de ella darle la absolución. Véase la dirección VIII.

2. Carta enviada desde la Inquisición de Granada el 7 de marzo de 1702 a la Suprema exponiendo los delitos de fe bajo los que fue juzgado o acusado Pedro Vázquez Jebén en el pasado, ante su petición para acceder a un cargo de familiatura. La posesión de libros de naturaleza mágica y la práctica de maleficio y astrología judiciaria fue uno de ellos. AHN, Inquisición, leg. 2667, exp. 232.

Con carta de 8 de febrero próximo pasado de este año, se sirve VE remitimos copia del memorial que ha presentado don Pedro Vázquez Jebén, capitán de caballos, ilustrísimo de su majestad. Hace relación haber sido preso por este tribunal por cierta superstición de los libros del venerable Beda. Se le absolvió y dio por libre en cuya atención pide a VE informemos sobre su contenido, si hay vacante de familiatura y si será a propósito con nuestro parecer y obedeciendo a VE decimos lo mismo.

En carta de 22 de junio de 1700 escribimos a VE con ocasión de haber hecho a VE dicho don Pedro Vázquez esta misma instancia también principio en tiempo del excelentísimo señor Inquisidor General Rocabertí, antecesor de VE. Se reduce a que el dicho don Pedro Vázquez entró preso en las cárceles de este Santo Oficio en 10 de abril

del año de 1696 por maleficio y astrólogo judicial, cuyo voto se confirmó con los señores del Consejo. Y en la primera audiencia [que] se le dio en 12 de dicho mes y año, declaró ser natural de la ciudad de villa de Rinre, reino de Sicilia, y su ejercicio había sido de soldado y [ha] llegado a ser teniente de capitán de caballos. Y habría 10 meses residía en esta ciudad con las dependencias de don Jorge Amador Pinto, y era de edad de 43 años y no declaró abuelos por no conocerlos si era de la casta y generación de cristianos viejos. Y habiéndose seguido su causa hasta la definitiva, vino votado por este tribunal a que en la sala de la audiencia, delante de varias personas, en forma de penitente se le leyese su sentencia con méritos, abjurase de *levi*, fuese gravemente advertido y conminado y desterrado de esta ciudad y de esa corte con ocho leguas en contorno por tres años, y jamás usase de alguna rueda circular que llaman del venerable Beda ni de otros cuales quiera papeles o libros supersticiosos, cuyo voto se remitió a los señores del Consejo, quien por auto del 5 de noviembre de dicho año de 1696 fueron servidos mandar que el dicho Pedro Vázquez fuese gravemente reprendido, advertido y conminado, y apercibido con cinco años de presidio y las demás penas. Hubiese lugar en derecho no usase de ninguna de las cosas de que había sido testificado y así se ejecutó en 14 de dicho mes.

Y que después le sobrevinieron al dicho don Pedro Vázquez unas notificaciones de haber dicho unas proposiciones heréticas como que el abrazar las mujeres no era pecado, cuya causa se suspendió por no estar suficientemente justificada en 14 de febrero de 1699. Esto es lo que entonces informamos a VE: y que respecto de que teníamos entendido que el susodicho se hallaba en ánimo de no permanecer en esta ciudad sino es el tiempo que durasen sus dependencias, no parecía conveniente ocupar una familiatura en el referido habiendo personas que la pudiesen servir con más permanencia sin que tengamos que añadir al nuevo mandato de VE más. Que tenemos noticias que el dicho don Pedro Vázquez hace pocos días que se casó en esta ciudad con hija de familia decorosa y cristianos viejos y que en su modo de proceder no sabemos qué poderle notar. VE, en vista de todo mandara lo que fuere ser modo. Dios guarde a VE, Inquisición de Granada, marzo 7 de 1702.

3. Carta enviada el 20 de abril de 1728 por el tribunal de Granada a la Suprema informando sobre la necesidad de suprimir el cumplimiento del resto de la pena contraída por el presbítero Juan Jesús Zapata por delitos de saca tesoros, a causa de no existir medios económicos suficientes para mantenerlo en el convento al que fue destinado. AHN, Inquisición, leg. 2674, exp. 108.

Don Juan Jesús Zapata, presbítero, vecino de Uxíjar de las Alpujarras fue penitenciado por este Santo Oficio en 19 de agosto del año pasado de 1727 por delitos de tesorero supersticioso y condenado entre otras penas a destierro de esta ciudad, villa de Uxíjar y Madrid por tiempo de 5 años, y que el primero fuese recluso en el convento que se le señalase. Y en su consecuencia se le asignó al de San Francisco de la ciudad de Almería, donde ha estado y permanece cumpliendo con el tenor de su sentencia a expensas de la piadosa caridad de don Baltasar Francisco de Almanea, nuestro comisario, dignidad de aquella santa Iglesia, por la pobreza que el referido Zapata y dicho convento padecen. Y repitiéndonos este correo la instancia de que se le saque de él por no poder dicho comisario mantenerlo como lo necesita, lo hacemos presente a su excelencia para que en su vista sirva dispensarle los 4 meses que le faltan para cumplir su reclusión, respecto de que en cualquiera otra comunidad se experimentara el mismo inconveniente y así mismo los años de destierro en consideración a su crecida edad, muchos achaques y ningunos medios para que pueda pasar a vivir entre sus parientes, que le darán algún socorro con que pueda aliviar en parte su necesidad, o tomarse la resolución que fuese más de su agrado. Nuestro Señor, quede a su excelencia.

Dios guarde a VA, Inquisición de Granada, abril 20 de 1728.

Licenciados don Juan de Colate Santacruz, don Jorge Curado Torreblanca, y licenciado Nicolás Treviño Calderón.

4. Carta enviada el 1 de diciembre de 1732 desde el tribunal inquisitorial de Granada respondiendo al cumplimiento de la orden de la Suprema de instar a los predicadores y párrocos a que prevengan a los feligreses de los peligros y abusos de la búsqueda de tesoros con medios supersticiosos, por la frecuencia con la que se practica. AHN, Inquisición, leg. 2676, exp. 56.

En el consejo a 1 de diciembre de 1732.

En carta de 27 de septiembre próximo pasado, sirvió VA. ordenarnos que por nuestro colega el inquisidor más antiguo se viese al arzobispo de esta ciudad y le hiciese presente el abuso frecuente que hay en este país y arzobispado de la saca de tesoros con intervención de muchas supersticiones, dando falsa credibilidad a que hay guardas y encantados que retienen dichos tesoros, siguiéndose de todo muchos perjuicios a las almas y a la pureza de nuestra Santa Fe, para cuyo remedio propusiese y encargarse a los predicadores (especialmente en los de la cuaresma), el que prediquen sobre este asunto, procurando el desengaño y disuasión del error en que muchos están acerca de ello; y que nosotros ejecutemos este mismo encargo en la publicación de los edictos de fe, advirtiéndonos también que dicha prevención y diligencia se hiciese a los obispos de Guadix, Almería y Málaga, escribiéndoles nuestro colega el inquisidor más antiguo para que diesen la misma providencia, y a VA aviso de la ejecución de lo referido.

Y en su cumplimiento se escribió por dicho nuestro colega el inquisidor más antiguo al arzobispo de esta ciudad, que se halla en su visita, y a los obispos de Málaga, Almería y Guadix, arreglado al orden de VA, y todos han respondido que quedan en el cuidado de prevenir lo concerniente a los curas y predicadores, ignorando algunos que haya en sus diócesis, el abuso de saca de tesoros con la intervención de supersticiones. Y la experiencia que nosotros tenemos en este distrito de que las gentes tienen más propensión a cosas de maleficios y curaciones supersticiosas que a lo referido de saca de tesoros, de que damos cuenta a VA en cumplimiento de su orden.

Dios guarde a VA Santa Inquisición de Granada, 25 de noviembre de 1732.

Licenciados don Juan de Colate Santacruz, don Jorge Curado Torreblanca, y licenciado Nicolás Treviño Calderón.

5. Envío de varias cartas en 1746 desde el recogimiento de Santa María de Sevilla al tribunal inquisitorial de esta misma ciudad exponiendo la sentencia que Francisca Morales recibió por superstición y maleficio, solicitando la conmutación de la restante para que pudiese ir a morir entre sus hijas. AHN, Inquisición, leg. 2681, sin n. exp.

En 30 de abril de 1746.

Señor. Remítase a la Inquisición de Sevilla.

Señor, Catalina de la Concepción puesta a la obediencia de VA con el mayor rendimiento, le suplica por amor de Dios se sirva ir disponiendo la libertad de esta pobre vieja Francisca Morales, pues está proporcionada y se ha portado en esta santa casa como ninguna, dando muy buenos ejemplos. Dios me ha movido muchas veces a tomar la pluma para este fin, ya he consentido. Confiada que lo he de conseguir de VA y que ha de ser del agrado de Dios, pues a no entenderlo -así a buen seguro que no hiciera tal-, lo que puedo decir con verdad es que ella no me lo ha pedido, que de mi propio motivo ha salido, y deseo que vaya a morir entre sus hijas, donde acabará su vida santamente. Que así lo espero de nuestro Dios y señor, el que guarde a VA por mi alma. El dador de ésta es el Señor don Francisco Jiménez, de quién espero la razón de la súplica que tengo hecha a vuestra alteza.

En 16 de mayo de 1746.

Remítase a los señores del Consejo con la relación de su sentencia.

Con ésta remitimos a VA el memorial presente en este tribunal por parte de la madre Catalina de la Concepción, superiora del recogimiento de Santa María de esta ciudad, y de buena opinión en sus costumbres, para que en sus vistas se sirva VA tomar la providencia que viere conveniente en cuanto a la libertad que pide se dé a Francisca de Morales y avisarnos con lo demás que sea del agrado de VA, a que asistiremos con muy buena voluntad. Dios guarde a VA. Santa Inquisición de Granada y mayo 10 de 1746.

En el consejo a 23 de mayo de 1746.

Habiendo sido presa y castigada en el Santo oficio en auto publico de fe en 15 de mayo de 1738 Francisca de Morales por delitos de superstición y maleficios con las penas de destierro, 200 azotes y las demás regulares, y reincidido en los mismos delitos, se volvió a prender y seguida su causa fue sentenciada en auto público que se celebró en 15 de

diciembre de 1743, entre otras penas a destierro de las ciudades de Medina Sidonia, Puerto de Santa María, Jerez y de ésta de Sevilla y villas de Utrera y Madrid, corte de su Majestad y ocho leguas en contorno, por tiempo y espacio de ocho años, y que los cumpliese en la galera o casa de recogida de la ciudad de Granada, de donde mandó VA que no saliese aún cumplidos los ocho años con licencia del Santo Oficio, y que al día siguiente se le diesen 200 azotes, lo que todo se ejecutó.

6. Carta del 24 de noviembre de 1626 del capellán don Pedro de Vargas Porras dirigida a la Suprema Inquisición informando de las supersticiones más comunes que hacen algunas mujeres en Sevilla, a tenor de su experiencia como religioso. AHN, Inquisición, leg. 2963, sin n. exp.

Aunque esto es tan nuevo para mí que no lo he hecho otra vez en la que he sido juez ordinario de este santo tribunal, con todo, habiéndolo muy de veras encomendado a Dios Nuestro Señor, he tomado resolución de escribir a VA acerca de las supersticiones que pasan en esta ciudad y entiendo son comunes en todas partes, y proponer V. A. que no es cosa conveniente que el tribunal de este Santo Oficio ponga en ellas mano. Suelen pues las mozas la noche de San Juan echar suertes de alcachofas que ponen en macetas y cuando por la mañana salen algunas floridas, presumen que se casarán las que las pusieron, y al revés a las que no le florecieron, “viéndoles”, dicen las otras, que no se han de casar. Como sea verdad que por la eficacia con que en aquel tiempo influyen los astros la tierra e hierbas, estén mejor dispuestas que en otros tiempos, y las alcachofas, o porque de suyo sean muy calientes o por otra virtud secreta florezcan en aquel tiempo con tanta brevedad como se dijo, también que lo hace la albahaca, empero algunas alcachofas están tan marchitas que ni en aquella noche ni en otras florecen.

También, señor, suelen las mozas que están concertadas para se casar con gentiles hombres que esperan vendrán de las Indias, o las casadas que a sus maridos tienen en ellas, echan suertes estrellando un huevo en un orinal con agua, [en] el cual suele haber una con forma o figura de novio que ellos llaman, y cuando lo miran señalan con el dedo el vaso, y a veces se cuaja un bultillo al cual llaman ellas el hombre que esperan. Y si esto todo sale bien cuajado, dicen que vendrá y al contrario, si no sale dicen que no

vendrá. Y entre ellas lo ríen, que satisfechas están que aquello es mentira porque la verdad es que si al huevo lo estrellasen en un plato o en una vajilla no se pondría en aquella figura.

Otras, señor, echan habas y les ponen los nombres suyos a unas de las habas y a otras los de los hombres que a ellas quieren bien, y si se juntan con los que ellas desean es buena suerte. Si bien en este modo hay algunas viejas que las saben echar tan diestramente como un fullero los dados. Otras, señor, la misma noche de San Juan hacen la oración del Santo y esperan a los que pasan y tal vez viene una cuadrilla de bien intencionados y van diciendo por las calles que se casarán, y tras estos viene otra de peores y dicen lo contrario, y con esto toman suertes. Nada de esto, señor, es cosa para que el tribunal se entrometa e impida para cosas mayores y no pasa de ordinario, de pecado venial y sería entrarse por todas las casas de Sevilla y su tierra sin excepción, y el pueblo se escandalizaría porque hasta ahora semejantes cosas y causas no se han conocido en este tribunal.

Otras, señor, se afligen mucho y hacen las oraciones de Santa Marta y de San Onofre, poniéndose como su madre las parió al mundo en un lebrillo con agua, un pie dentro del lebrillo y otro fuera. Y a veces se rodean el cuerpo con hiedras, más éstas no echan suertes, empero hay que advertirlas y examinarles las oraciones que a veces van llenas de supersticiones y siempre les mandan los confesores no las hagan.

Esto, señor, es lo que acerca de supersticiones que pasan frecuentemente he colegido con la larga experiencia de los oficios que he tenido en esta ciudad, que han sido las predicaturas, todas eclesiásticas. Que en particular, porque he sido veinticuatro años cura del sagrario de esta iglesia y nueve años tuve facultad de penitenciario, el tiempo que vivió aquel príncipe de la Iglesia, don Pedro de Castro, arzobispo que goza de Dios, por afección que me tuvo, y digo señor, que atento a que la sinodal de este arzobispado remedia esto y cosas semejantes, y otros si manda que se ponga en los edictos que cada año se publican, está bastantemente remediado porque los de la Inquisición tratan de estas cosas cuando son de diferente y mayor calidad, VA para lo mejor, y a mí me mandara como a su capellán y siempre ruego a Dios. Sevilla, a 24 de noviembre de 1626.

Capellán de VA. Don Pedro de Vargas Porras

7. Anexo al expediente de la acusada María de Orta, donde se recogen las hechiceras procesadas por el tribunal de Granada desde 1749, incluyendo el estado de sus causas. AHN, Inquisición, leg. 3725, exp. 18, ff. 9r. y v.

“Habiendo mandado el Consejo en 6 de octubre de 1751 que el relator viese en la secretaría si las cómplices que citaba en sus delaciones voluntarias María de Orta habían sido procesadas algunas por el tribunal de Granada, se ha reconocido el libro que corre desde primero de septiembre de 1749 y en él se hallan despachadas las siguientes:

Francisca Vázquez, en plenario por diciembre de 1749- Almería.
María de Santiago en plenario por enero de 1750.
María Narcisa Salazar en sumario por mayo de 1751.
Francisca Romero en sumario por julio de 1751.
Salvadora Fernández Parreño en plenario por julio de 1751.
Lucía Escalante en plenario por Julio de 1751.
María de Orta en sumario por octubre de 1751.
María Marín o Marinona en sumario por octubre de 1751-Almería.

En el libro anterior que empieza desde [el] 1 de septiembre de 1744:

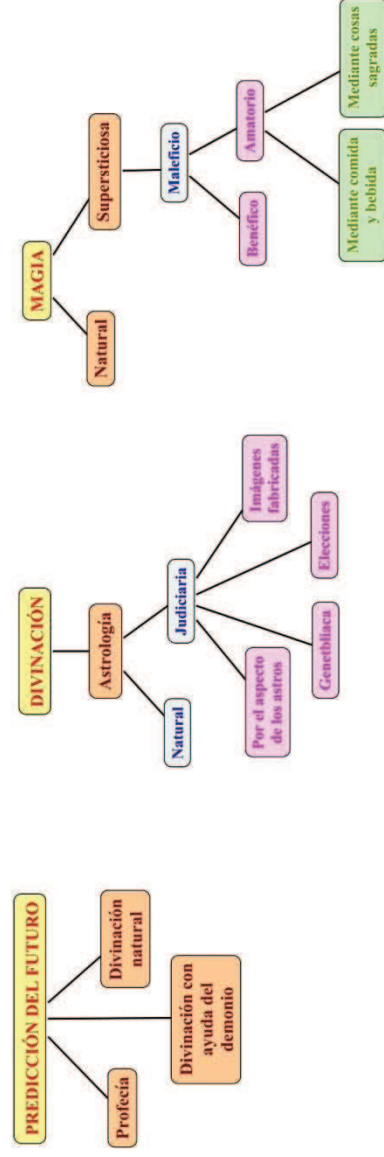
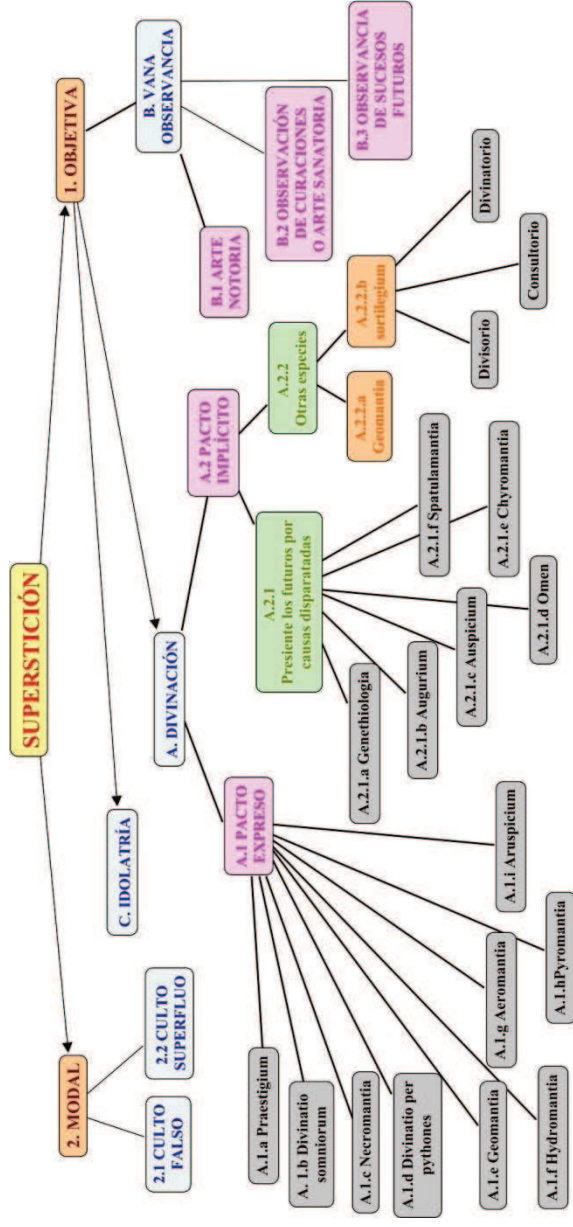
Inés Pavón en plenario por mayo de 1749.
María Teresa García en sumario por marzo de 1749.
Francisca de Santiago en sumario por marzo de 1749.
Luisa Baeza en sumario por marzo de 1749.
Marina Gil Martín en sumario por enero de 1749.
Marina de Carmona sumaria suspensa por noviembre de 1748.
Marina Carmona en sumario por agosto de 1748.
Pedro Felipe Bravo en sumario por julio de 1748.
Gabriel Díaz sumaria suspensa por Julio de 1748.
Antonio García Remón en plenario por mayo de 1748.
Francisca Muñoz en plenario por abril de 1748.
Catalina Arjona en plenario por enero de 1748.
Josefa del Castillo en sumario por agosto de 1747.
Gabriel Díaz en sumario por julio de 1747.
Juan de Dios en plenario por julio de 1747.
Catalina Aguilera en sumaria por junio de 1747.
Clara Viedma en sumario por junio de 1747.
Margarita Malla en sumario por junio de 1747.
Francisca Gabriela de la Mata en plenario por junio de 1747.
Rita de Torres en plenario por junio de 1747.

8. Tabla cronológica de los principales ítems referentes al mundo mágico,
(elaboración propia).

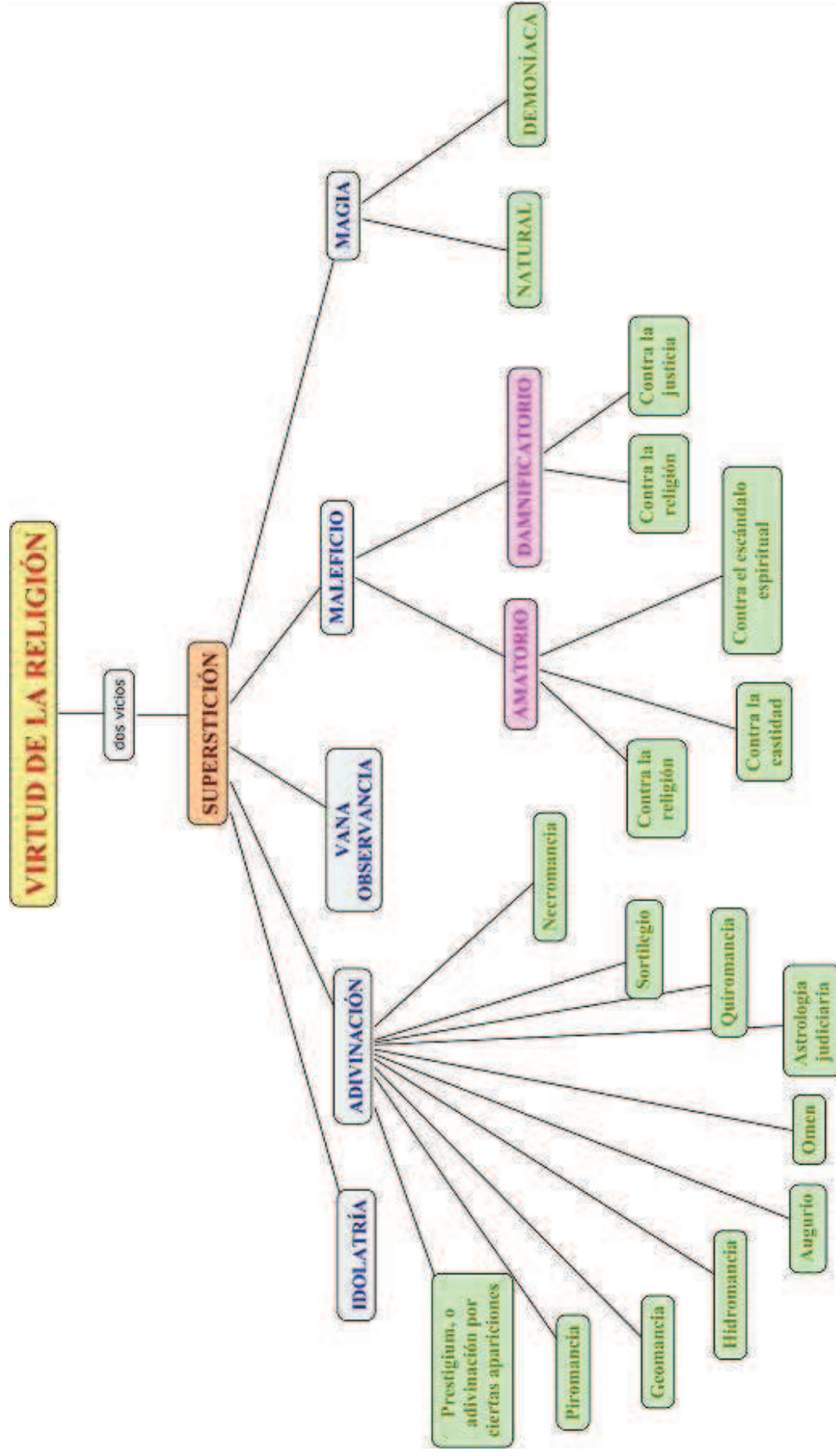
FECHA	ÍTEM
1326	El Papa Juan XXII promulgó la bula “Super Illius Specula”, según la cual se reprimiría la brujería y hechicería, categorizando dichas prácticas como herejía formal, y abandonando el posicionamiento del <i>Canon Episcopi</i> , según el cual se castigaba la creencia en la realidad de las mismas.
1376	Publicación de la obra de Nicolau Eymeric, <i>Manual de Inquisidores, para uso de las Inquisiciones de España y Portugal o compendio de la obra titulada directorio de inquisidores</i> .
1487	Publicación del <i>Malleus Maleficarum</i> de Jacobus Sprenger y Heinrich Kraemer.
1498	Gracia del Valle fue la primera sentenciada por la Inquisición de Zaragoza a morir en la hoguera por bruja en España.
1502	Publicación de la <i>Tragicomedia de Calisto y Melibea</i> de Fernando de Rojas.
1522	Seguimiento de una de las primeras causas de hechicería en Andalucía (Córdoba), contra Inés de Venegas.
1529	Reunión en Granada de los miembros más relevantes de la Suprema y General Inquisición para decidir firmemente qué actitud y penas debían adoptarse ante los casos de brujería y hechicería que apareciesen.
1531	Sale en auto público de fe el doctor Eugenio Torralba, más conocido como el Mágico Torralba, tras gozar los previos años de la fama de brujo, nigromántico, hechicero y mago.
1559	El Índice de libros prohibidos incluye las obras de nigromancia y adivinación pero no las de astrología.
1561	La universidad de salamanca fue la única europea en incluir los conocimientos de astrología de Copérnico y su teoría del heliocentrismo entre sus enseñanzas.
1572	Sale en auto de fe en forma de penitente Leonor Rodríguez, la Camacha, (8 de diciembre).
1582	La Inquisición española, contradiciendo la aprobación política de incluir la astrología entre las enseñanzas básicas de la medicina, prohibió la posesión de libros de dicha temática.
1585	Papa Sixto V promulgó la bula “Coeli et Terrae” por la que se reprueba la astrología y cualquier otro tipo de adivinación o invocación demoníaca.

1594	Se creó una cátedra específica para la difusión de tales conocimientos en la universidad de Salamanca.
1599-1600	1599-1600 Publicación de <i>Disquisitionum magicarum</i> de Martín del Río.
1610	Treinta y un “brujos” provenientes de Zugarramurdi salieron a auto de fe en Logroño, de los cuales, once sufrieron la hoguera.
1611	Publicación del <i>Discurso acerca de los cuentos de brujas</i> de Pedro de Valencia.
1613	Publicación de <i>El coloquio de los Perros</i> de Miguel de Cervantes.
1614	La Suprema Inquisición hizo pública una nueva instrucción, elaborada por Salazar, con condiciones muy específicas para la admisión de pruebas contra personas acusadas de brujería. (29 de agosto).
1625	La universidad de Salamanca establece la enseñanza en el segundo cuatrienio del curso el contenido de las obras de Copérnico y en el tercero de Ptolomeo.
1670	Pronóstico un efímero reinado a Carlos II, el hechizado.
1675-1679 y 1690-1694	Periodo en que la monarquía requirió y usó remedios mágicos y supersticiones para solventar problemas de salud de miembros de la familia real.
1700	Muere el rey Carlos II, el hechizado.
1709	Estreno de la obra de teatro <i>Duendes son alcahuetes y el espíritu Foletto</i> de Antonio de Zamora.
1724	Publicación del almanaque de Diego de Torres Villarroel, donde predijo la muerte de Luís I de Borbón.
1726-1740	Publicación del <i>Teatro Crítico Universal</i> de Benito J. Feijoo.
1740	Estreno de la obra <i>El anillo de Giges y mágico rey de Lidia</i> de José de Cañizares.
1749	Publicación de la obra de Daniel Concina <i>Teología cristiana dogmático moral</i> , que se adoptó como el modelo oficial de moral que se debía respetar y acatar en territorio español. En dicha obra se incluyó la clasificación específica de las prácticas supersticiosas.
1781	Envío una carta desde la Suprema al tribunal inquisitorial de Sevilla aprobando la sentencia a Dolores López, última persona procesada en Andalucía con fama de bruja entre la población, (18 de agosto).
1797-1798	Francisco de Goya pintó su obra “El aquelarre”.
1804	Apertura de la causa contra Francisca Romero en el tribunal de Sevilla bajo acusación de curandera supersticiosa.

9. Mapas conceptuales que reflejan la clasificación de las prácticas mágicas según distintos moralistas del siglo XVIII.



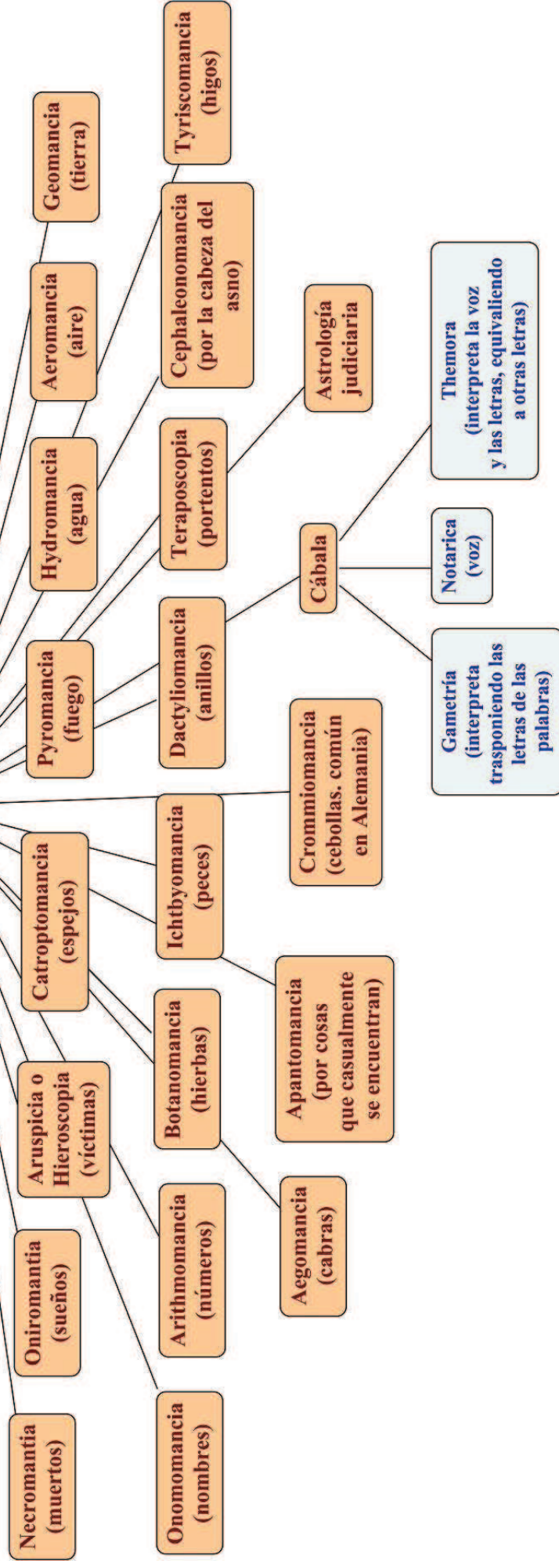
Daniel Concina, *Teología cristiana dogmática moral*, vol. 1, Antonio Fernández, Madrid, 1780.



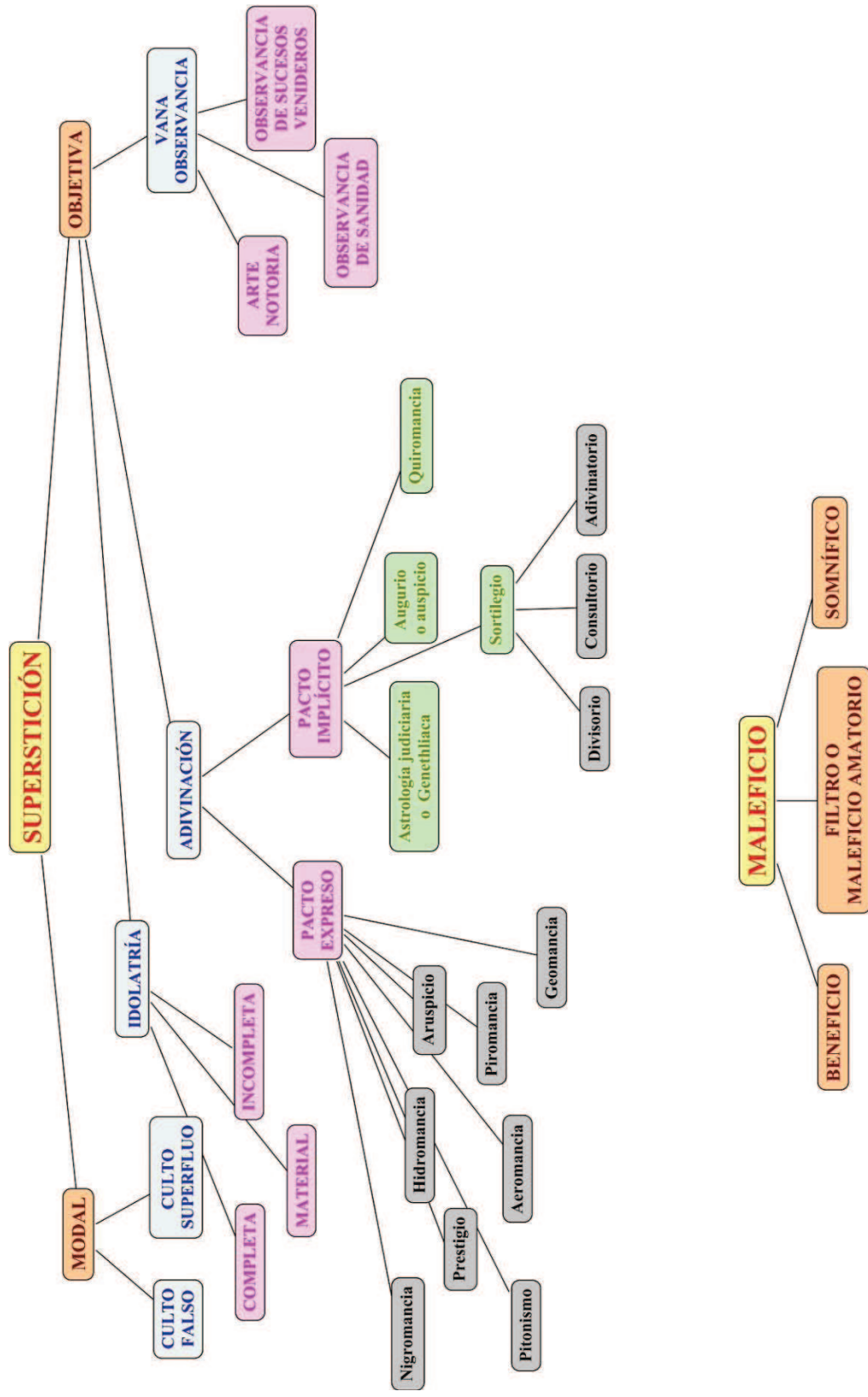
Diego González Mateo, *Suma moral en que se da instrucción sólida y clara en los principios*, Imprenta de los herederos de Martínez, Pamplona, 1765, vol.1.

ARTES ADIVINATORIAS

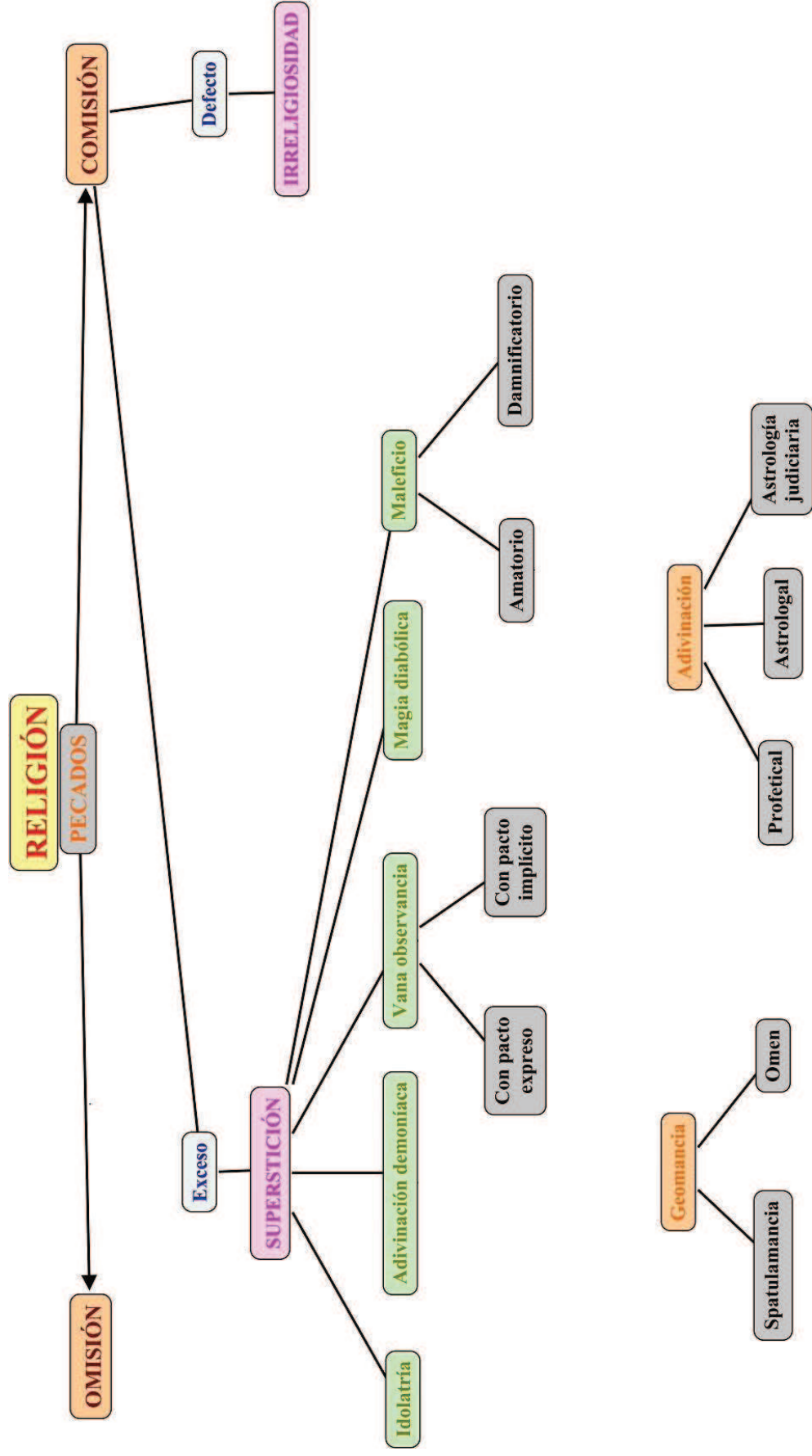
distinción tipológica, incluyendo la del mundo clásico



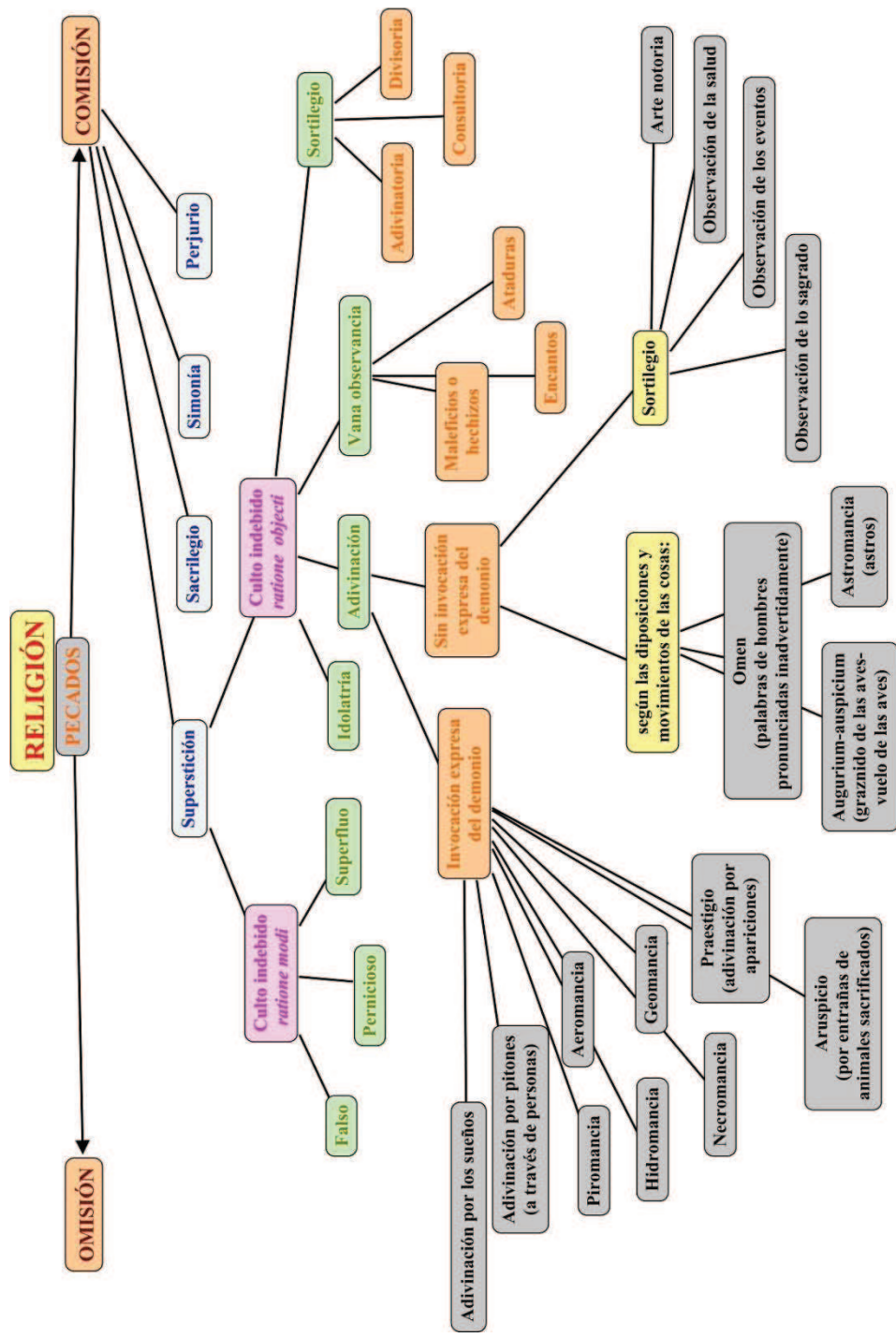
Benito J. Feijoo y Montenegro, *Teatro crítico universal*, vol.3, "Artes adivinatorias" Pantaleón Aznar, Carrera de San Jerónimo, Madrid, 1729.



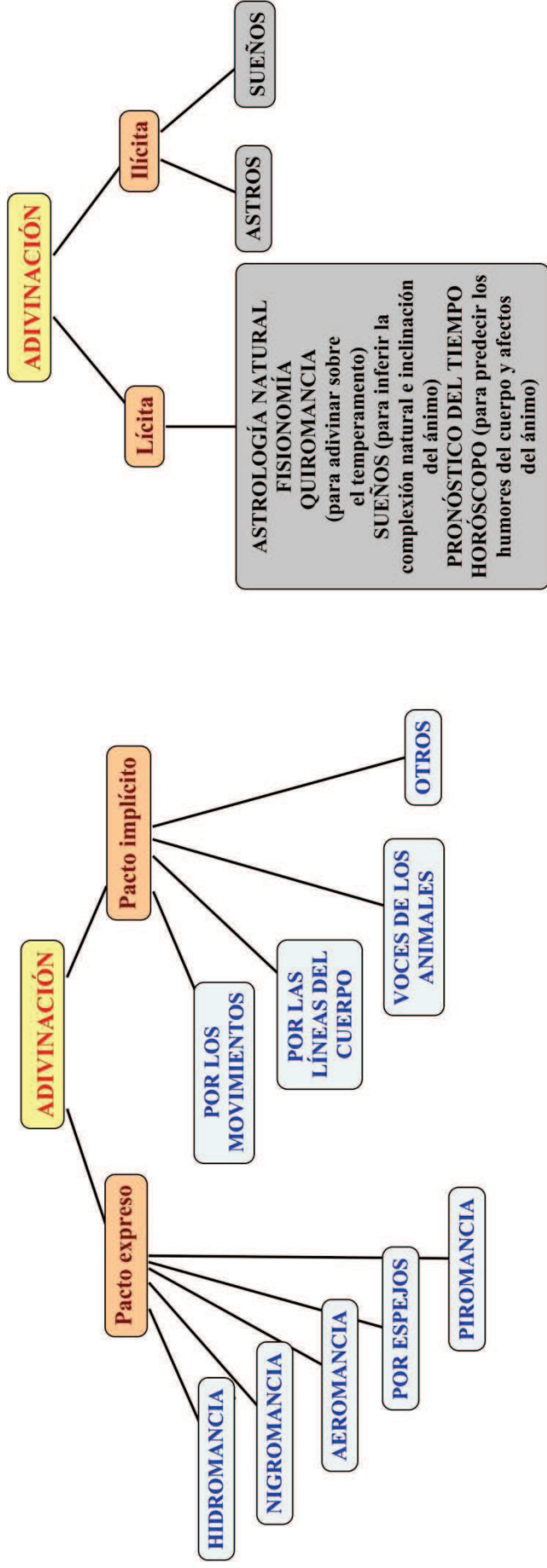
Francisco Guijarro, *Buen uso de la teología moral según la doctrina y espíritu de la Iglesia*, oficina de don Benito Monfort, Valencia, vol. 3, 1793 (1791).



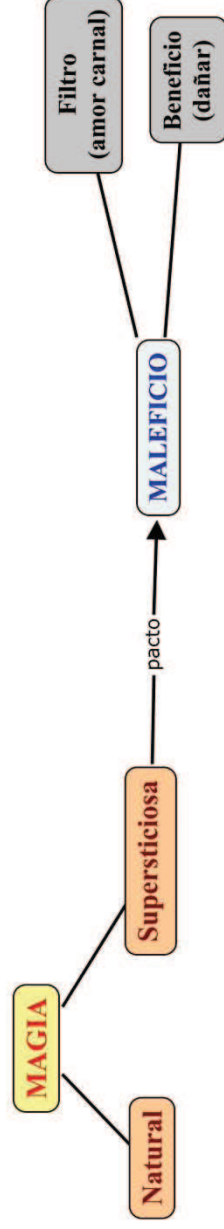
Francisco Lárraga, *Promptuario de teología moral*, Imprenta de los herederos de la viuda de Juan García Infanzón, Madrid, 1797.



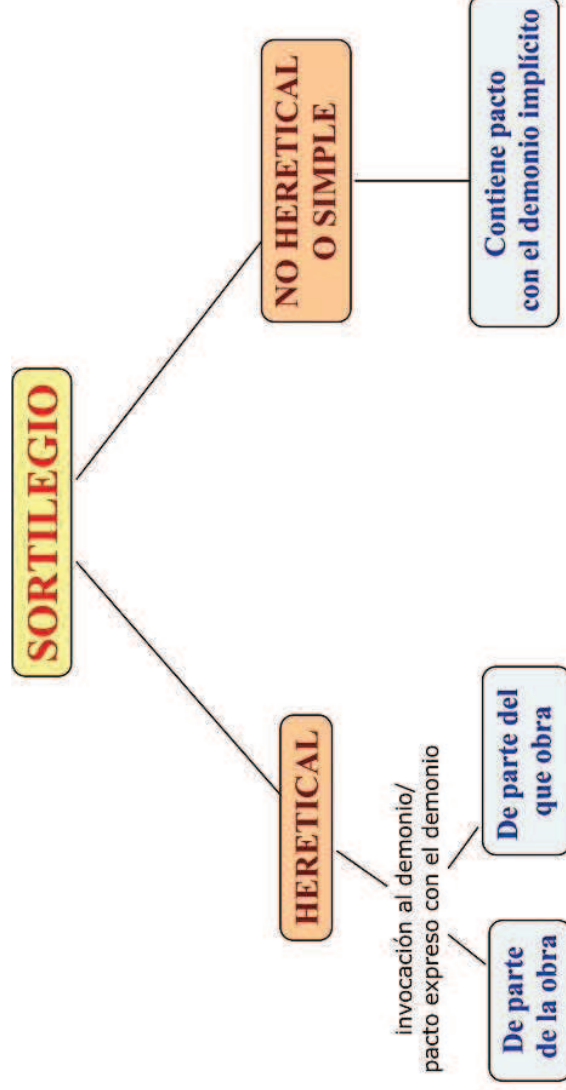
Juan Bautista Galbis, *Suma moral para examen de curas, confesores y predicadores*, Nicolás Joseph Villagordo y Alcaraz, Alicante, 1750.



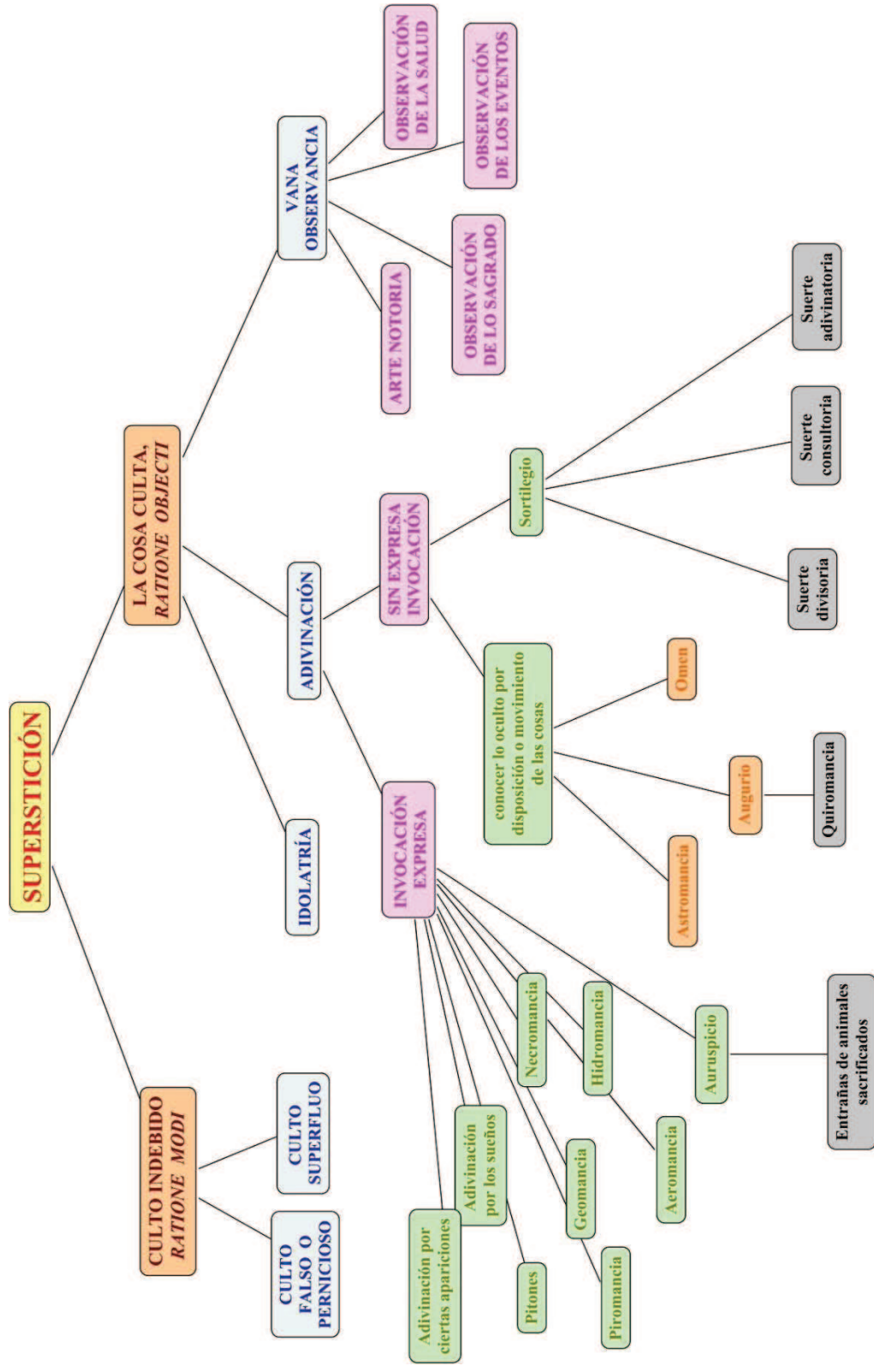
ASTROLOGÍA NATURAL
FISIONOMÍA
QUIROMANCIA
(para adivinar sobre el temperamento)
SUEÑOS (para inferir la complexión natural e inclinación del ánimo)
PRONÓSTICO DEL TIEMPO
HORÓSCOPO (para predecir los humores del cuerpo y afectos del ánimo)



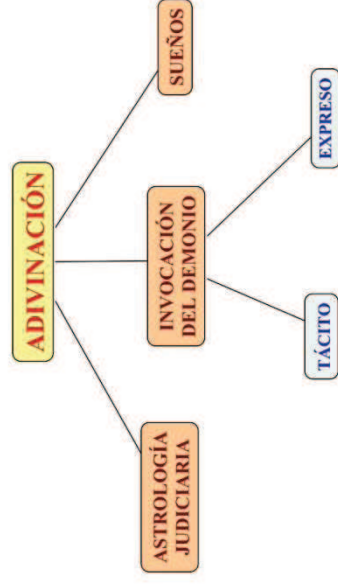
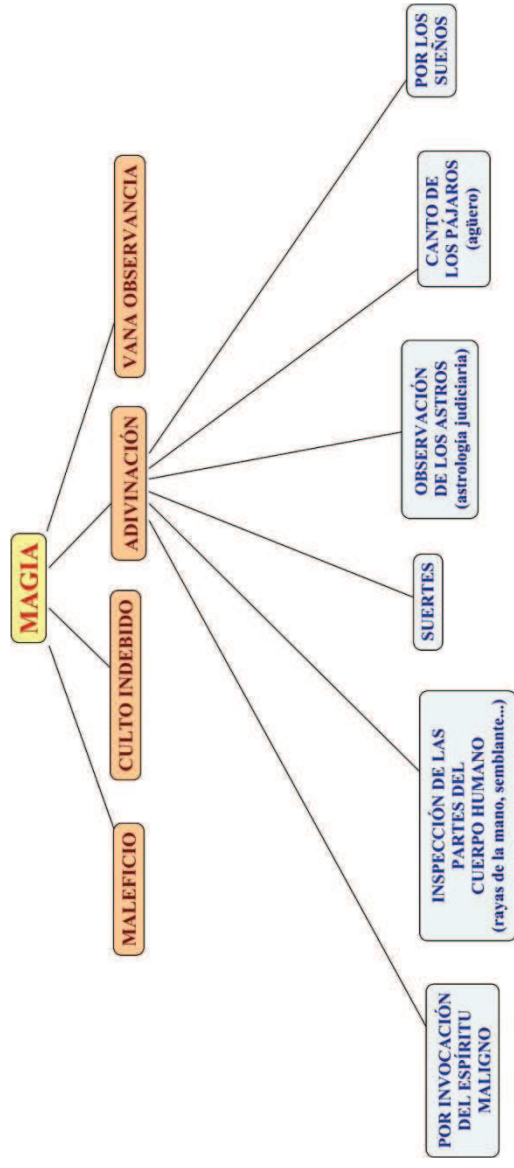
Miguel de San Antonio, *Promptuario de toda teología moral*, Francisco del Hierro, Madrid, 1721.



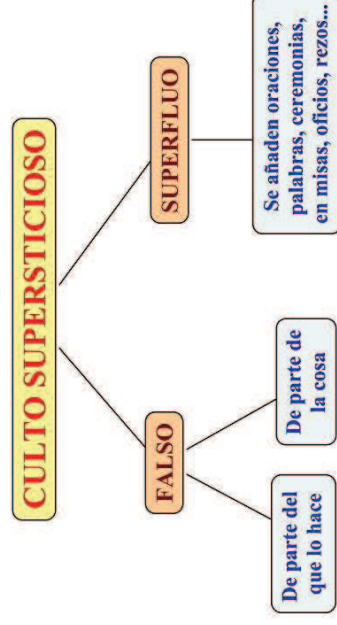
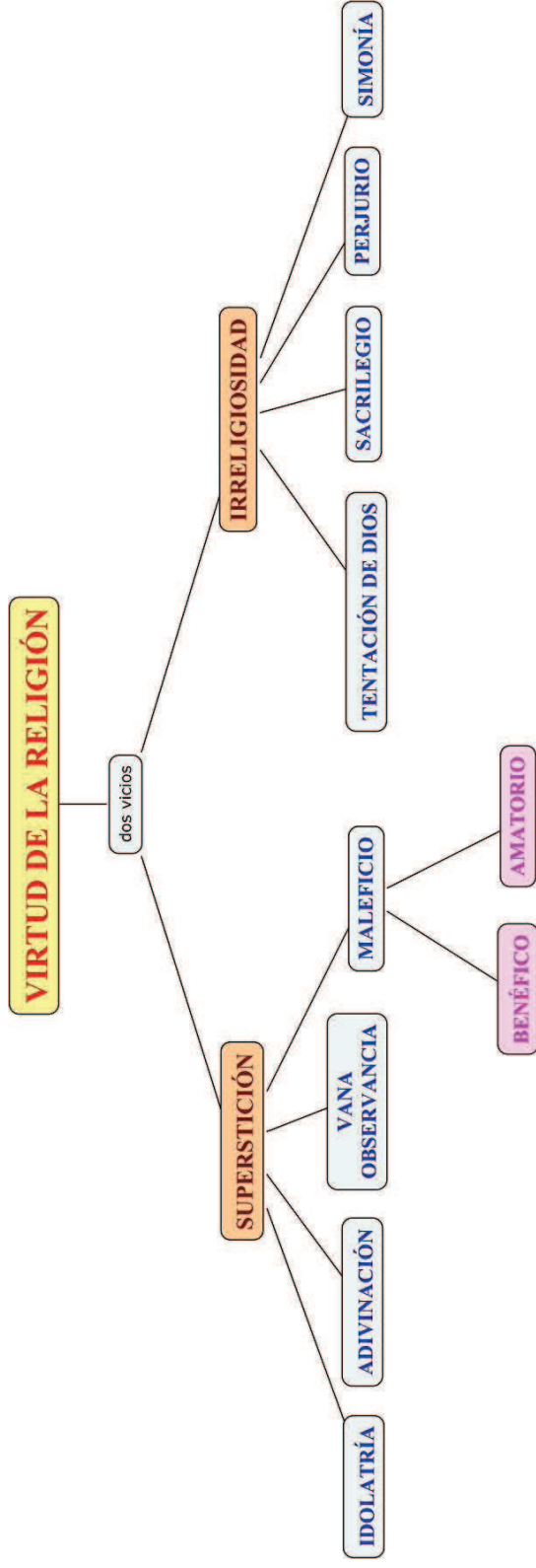
Sebastián Oliver, *Ejercicio de confesores y escrutinio de penitentes en forma de diálogo*, vol. 2, imprenta del real convento de Santo Domingo de Mallorca, Mallorca, 1708



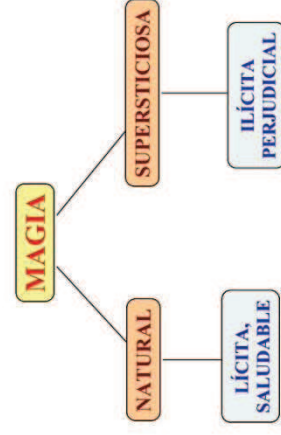
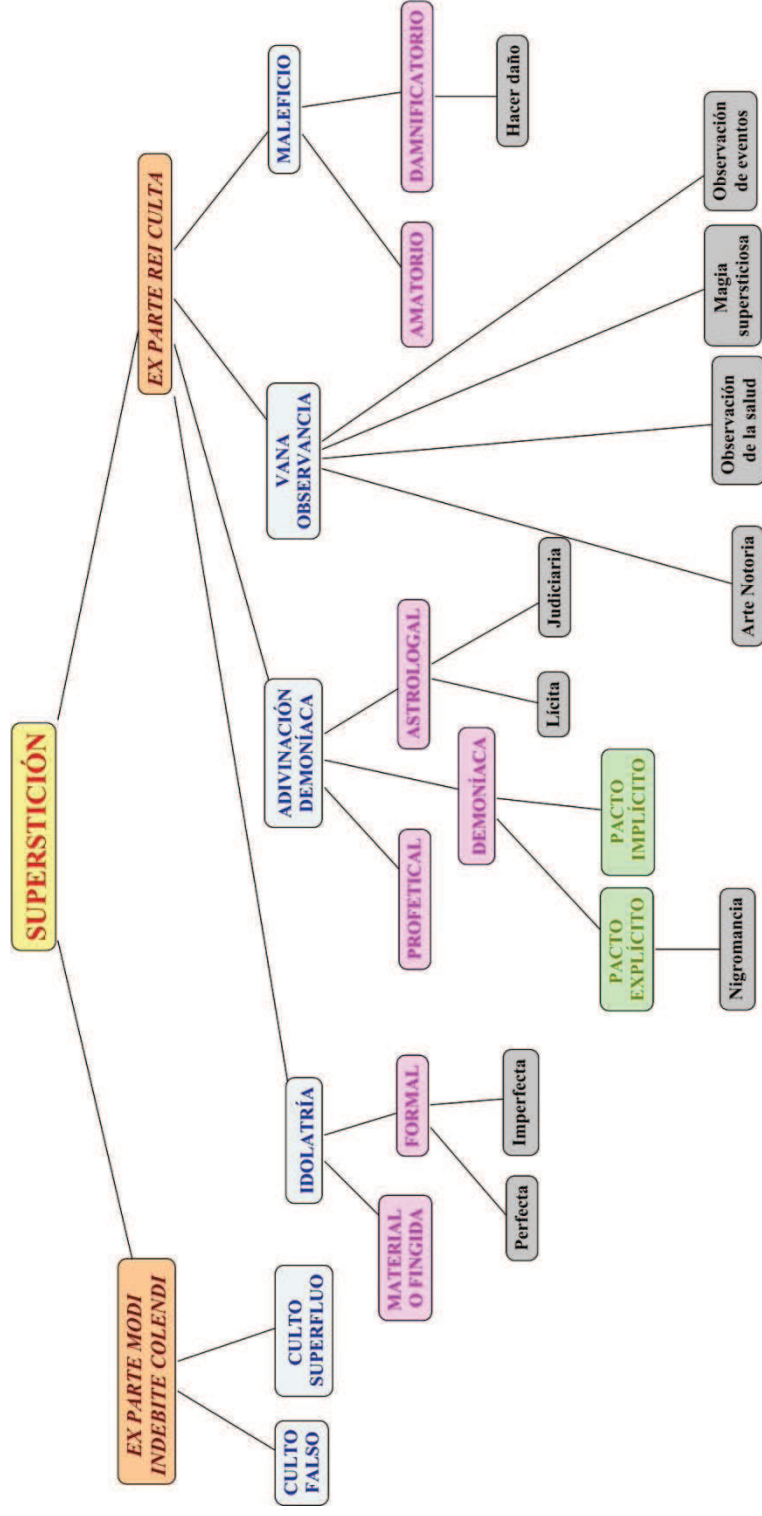
Vicente Ferrer, *Suma moral para examen de curas y confesores*, Joseph Tomás Lucas, Valencia, 1736.



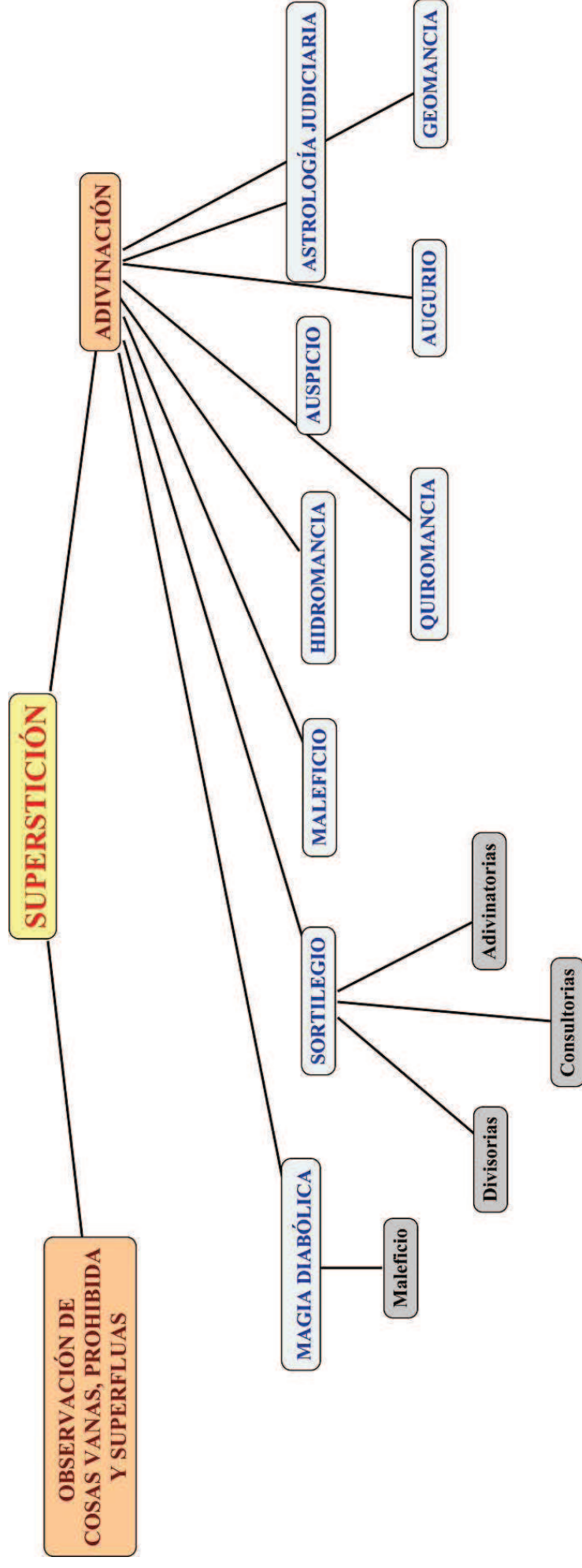
Isidro Charro de Lorenzana y Pedrosa, *Arte de Instruir y mover las almas en el tribunal de la penitencia*, Blas Román, impresor de la Real Academia de Derecho Español y Público, 1779.



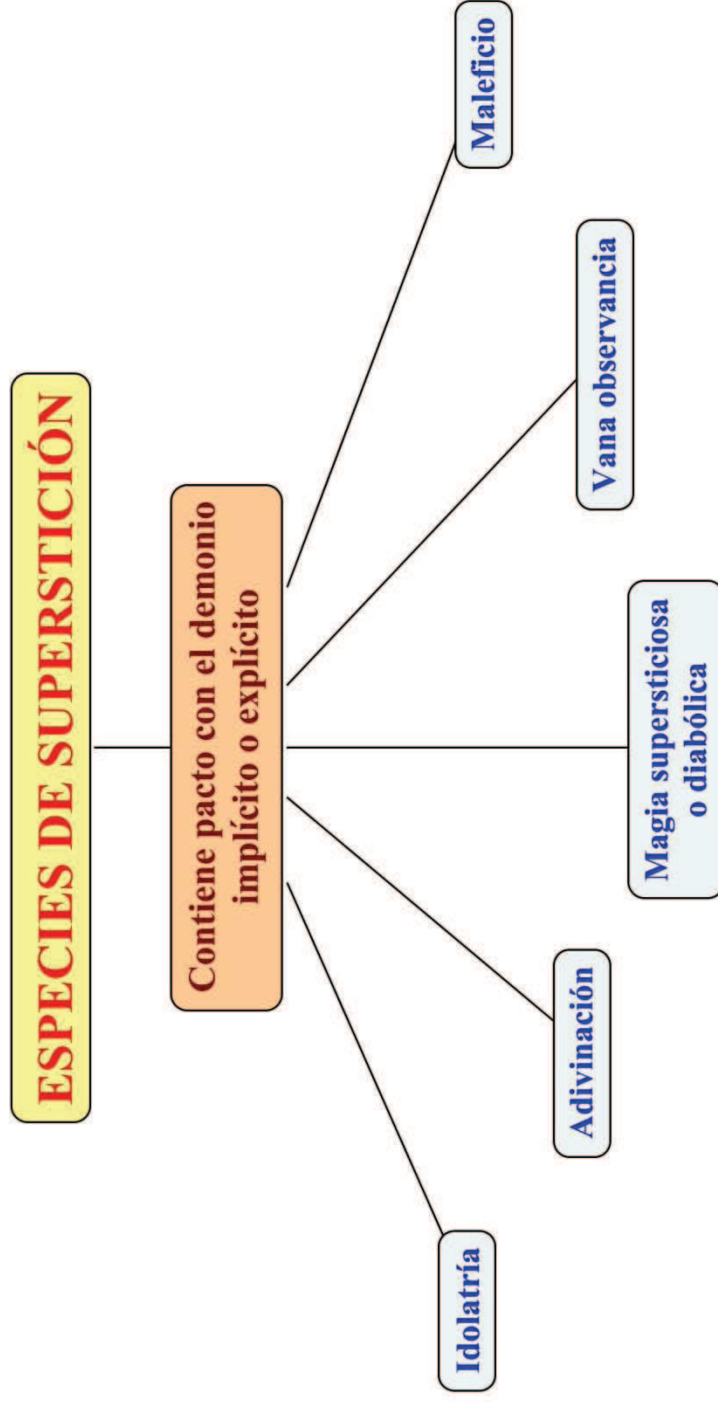
Jaime de Corella, *Práctica del confesonario y la explicación de las XLV proposiciones condenadas por la santidad de nuestro Padre Alejandro VII*, Joaquín Ibarra, Madrid, 1694



José Faustino Cliquet, *Epítome Florido o compendio de la flor de la teología moral*, José García Lanza, Madrid, 1740.



Manuel de Arceniega, *Método práctico para hacer fructuosamente confesión general*, Ramón Ruiz, Madrid, 1794.



Pedro de Calatayud, *Método práctico y doctrinal dispuesto en forma de catecismo*, imprenta de la congregación de la Buena Muerte, Valladolid, 1749.



Sebastián Oliver, *Ejercicio de confesores y escrutinio de penitentes en modo de diálogo*, imprenta del real convento de Santo Domingo de mallorca, Mallorca, vol. 1, 1705.

FUENTES

FUENTES MANUSCRITAS

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL:

Inquisición, leg. 95, exp. 7; leg. 1679, 2, sin n. exp; leg. 1829, exp. 1E; exp. 2 DD, exp. 3-F; leg. 1856¹, exp. 10 y 10 bis, doc. 46; leg. 1952, exp. 4V, causa 10; leg. 1953, exp. 28, causa 109, exp. 72, causa 40, exp. 84, causa 7; leg. 1987, exp. 23, 43; leg. 1988, exp. 61; leg. 2042, exp. 6, 9, 66; leg. 2664, exp. 151; leg. 2667, exp. 65, 122, 166, 181, 192, 204, 218, 232, 236; leg. 2668, exp. 3, 34, 48, 89, 95, 100; leg. 2669, exp. 235, 285; leg. 2670, exp. 40, 80, 102, 143, 156, 176, 182; leg. 2671, exp. 18, 35, 43, 73, 95, 121, 150, 151, 164, 196; leg. 2672, exp. 7, 8, 174; leg. 2673, exp. 63, 104, 121; leg. 2674, exp. 30, 108, 154; leg. 2676, exp. 8, 56, 155, 202, 224, 234, 259, 282; leg. 2680, exp. 205; leg. 2681, exp. 83; leg. 2682, exp. 17; leg. 2683, exp. 123; leg. 2685, exp. 104, 144, 186; leg. 2686, exp. 1, 84, 92, 185, 196; leg. 2690, exp. 66; leg. 2691, exp. 31, 81; leg. 2692, exp. 188; leg. 2963, sin n. expediente; leg. 3020, 3022 (28 de octubre de 1703), 3023, 3025 (30 de noviembre de 1710), 3026 (3 de mayo de 1712), 3028, cuyos expedientes utilizados están sin numerar; leg. 3053 (carta de los inquisidores de Sevilla al Consejo de la Suprema, 7 de junio de 1781); (Carta de los inquisidores de Sevilla al Consejo de la Suprema, 18 de agosto de 1781); leg. 3212, sin n. exp.; leg. 3721, exp. 5, 11, 13, 48, 73, 80, 110¹ y 110², 112, 113, 127; leg. 3723, exp. 3, 4, 5, 8, 9, 10, 56, 119, 125, 129, 136, 143; leg. 3725, exp. 18; leg. 3726, exp. 6, 213; leg. 3727, exp. 133, 146; leg. 3728, exp. 11, 133, 137, 140, 141, 144, 151, 157, 160, 161, 162, 163, 167, 174, 176; leg. 3730, exp. 45, 46, 197, 372; leg. 3731, exp. 4, 31, 148; leg. 3732, exp. 24, 27, 29, 32, 35, 44, 48, 51, 256, 317, 325; leg. 3733, exp. 353, 339; leg. 3734, exp. 239; leg. 3735, exp. 179, 181, 240; leg. 3736, exp. 105, 107, 132, 141, 173, 185, 186, 190, 193, 197, 198, 201, 202, 227; leg. 4972, exp. 45; libro 296, fol. 48; libro 316, ff. 101v. y 102; libro 317, fol. 215v; libro 320, fol. 372 v.; libro 574, fol. 353; libro 732, fol. 7; libro 735, ff. 2v-3; libro 835, fol. 340; libro 839, fol. 176; libro 991, fol. 571; libro 1227, ff. 123-132; libro 1231, ff. 600-603; 630-631; libro 1323, ff. 54r.-60r.; libro 1332, ff. 48-51;

ARCHIVO DIOCESANO DE CUENCA, leg. 467/6382.

ARCHIVO DIOCESANO DE JAÉN:

Sección criminal, Huelma, 1586. Ana Fernández y María Alonso; sección criminal, Villanueva del Arzobispo, 1583. Luisa García; sección criminal, Villanueva del Arzobispo, 1589, sección criminal Juana Ruiz; Úbeda, 1589, Catalina Ruiz; sección penal, Torres, Isabel Rodríguez y Catalina de Vilches de Torres (1688); ADJ, sección penal, Jaén, Ana de Zafra, Ana de Moya, Marcos Montero de Espinosa (clérigo de san Ildefonso) y Antonio González (cirujano), 1702; ADJ, sección penal, Martos, Amadora Barranco, Juana de Osorio, Juana de Vilchez, Francisca de la Rubia, 1704; ADJ, sección penal, Jaén, María Muñoz y Agustina Morales, 1712, Jaén.

ARCHIVO HISTÓRICO PROVINCIAL DE JAÉN, leg. 214, fol. 295.

ARCHIVO DE PROTOCOLOS NOTARIALES DE MONTILLA, protocolo 280, parte posterior.

ARCHIVO DE PROTOCOLOS NOTARIALES DE SEVILLA, Oficio XV, en el año 1524, fol. 136v.

ARCHIVO DEL MUSEO CANARIO, Inquisición., XLI-24; CLXXVII-198.

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA:

Ms. 2.440, ff. 212-213; Ms. 6501, fol. 23 v.; Ms. 6591, fol 12v.; Mss. 8252, ff. 23-43. Proceso contra Eugenio Torralba en 1531.

Mss.MICRO/359, anónimo, *El mágico Brocario: comedia famosa y nueva*, 1739.

Mss/4298, *Papeles referentes al probabilismo moral*, parte primera, “Doctrina 15. De la teología moral y la persecución que padece”, 1701.

Mss/9605 *Tratados varios del cómputo eclesiástico*.S. XII. Contiene: *De compoto lunae, Helperic de Grandual* (ff. 1-10v). *De mensuris et ponderibus* (ff. 10v-11v.). *Tractatus de circulo* (ff. 12-13v). *Decretale aeditum ab urbe Roma de recipiendis sive non recipiendis auctoribus, Gelasio, Papa* (ff. 13v-15). *De annos eorum qui cum Christo rexurreserunt* (fol. 15). *Tabla* (fol. 16). *Versos latinos, algunos de Beda el Venerable* (fol. 17.18v). *Computatio graecorum sive latinorum* (fol. 19-26v). *Calendario eclesiástico* (ff. 27v-37v). *Tablas de años solares y lunares* (ff. 38-49). *Lunus compoti venerabilis Bedae presbiteri* (ff. 48v-56v). *Tratado del cómputo* (ff. 57-72v). *De ratione temporum vel de compoto annali* (ff. 73-103). *Claudii de sex aetatibus* (ff. 104-112). *Noticia del caballero aquitano Victorinus, autor de cierto cómputo* (fol. 112). *Claudius iterum Adoni presbitero sermonem dirigit in Christo* (ff. 113-117v). Consúltese también la Biblioteca Digital Hispánica en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000054177&page=1>.

Mss/12247, MADRIGAL, Alfonso de, *Super Genesim novus commentaria*, S. XV.

Mss/12956/48, *Sátira a la superstición, (Sátira contra los teólogos suaristas)*, 1800.

Mss/18544/1, recopilado por GAYANGOS, Pascual de, *Calila e dimna*, Rivadeneyra, Madrid, 1860 (siglo XV).

R.MICRO/28928, Concilio de Trento 1545-1563, *Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per patres à tridentina synodo delectos, autoritate Sanctiss. DNP IIII, Pont Max. Comprobatus*, 1564.

BRITISH LIBRARY:

Ms, Add. 10297, “Obispado de Córdoba y sus límites. Constituciones del 1426-1516”.

Ms, Add. 17640, “Observación de los cometas aparecidos en los años 1807, 1811 y 1813 y de un eclipse de luna en noviembre de 1807, hechas por don José Joaquín de Ferrer, miembro de la academia filosófica de Boston.”

Ms, Add. 21447, ff. 1-91, “El origen y las fundaciones de las inquisiciones de España fueron como sigue...”.

Ms, Add. 21447, f. 140 r. “Adicción a los sambenitos de la villa de Aguilar de la Frontera de personas que no constan en ellos, unas por haberlas excluido al tiempo de renovar los sambenitos (según dicen los penitentes a algunos familiares de autoridad) y otras por haber sido castigadas fuera de la provincia de Córdoba”.

Ms, Egerton 439, ff. 39r.-55 r.; 71r-104v.; 133r.-150v.; 159r y v; 175r.-183v; 188 r.; 192 v.; 198 r-199r.; 200r.- 218v; 241r.-244r.; Ms, Egerton 567, f. 84.

Ms, Egerton 1887, ff. 36-38. Auto particular de la Santa Inquisición de Sevilla el domingo 18 de mayo de 1692 en la parroquia de Santa Ana de Triana.

Ms, Egerton 2058, ff.35v.-39 r. (Sin año especificado), “De las ilusiones y embelesos y engaños que usó el demonio con hombre casado en Sevilla”.

Ms, Egerton, 2058, ff. 126 r.163 v. “Relación del auto de fe que se hizo en la ciudad de Logroño por los inquisidores el don Alonso Becerra y el licenciado Juan del Valle Albarado y el licenciado Alonso de Salazar, inquisidores, publicado el 7 del mes de noviembre del año 1610”.

Ms, Egerton 2080, f. 339r.

FUENTES IMPRESAS

AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios. Obras Completas XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007 (412-426).

___, “De doctrina católica” en *Obras de san Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1965.

ALBERT, Miguel, *Repertorium hareticae pravitatis, summa cura ac diligentia examinatum emendatumque per praetantissimum virum ingenii clarissimum*, Valencia, 1494.

ALFONSO Pedro, *Disciplina clericalis*, 2 vols, Imprimerie de Rignoux, París, 1824.

ALFONSO X, rey de Castilla, *Las siete partidas el rey don Alfonso el Sabio*

cotejadas con varios códices antiguos, 3 vols., imprenta real, Madrid, 1807 (1256-1265). Consúltase en Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000007540&page=1>.

AMAR Y BORBÓN, Josefa, “Discurso en defensa del talento de las mujeres y de su aptitud para el gobierno y otros cargos en que se emplean los hombres”, en *Memorial literario*, vol. VIII, 1786, pp. 399-430.

—, *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, Benito Cano, Madrid, 1790.

Anónimo, *Sendebat: libro de los engaños de las mujeres*, Editora Nacional, Madrid, 1981.

ARANDA Y MARZO, José de, *Descripción tripartita médico-astronómica: que toca lo primero sobre la constitución epidémica que ha corrido en muchas ciudades de España, desde el año de 1735 hasta 1736., lo segundo la residencia demostrativa sobre la distinción de la verdadera preñez de la falsa, y lo tercero el juicio conjetural astronómico, filosófico y matemático sobre el fenómeno ígneo, que por muchos días se ha manifestado*, Manuel Fernández, Madrid, 1737.

ARCENIEGA, Manuel de, *Método práctico para hacer fructuosamente confesión general, de muchos años, útil para confesores y penitentes por cuanto se proponen y resuelven los casos más frecuentes que llegan al confesionario*, Ramón Ruiz, Madrid, 1794 (1783).

ARLÉS, Martín de, *Tractatus exquisitissimus de superstitionibus*, Cultiva, Madrid, 2011 (1510).

AZOR, Juan, *Institutionum moralium: in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, sumptibus Horatij Cardon, 1610 (1600).

AZPILCUETA NAVARRO, Martín de, *Manual de confesores y penitentes, que contiene casi todas las dudas que en las confesiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras e irregularidades*, Antonio Sucher, Valladolid, 1570 (1553).

BARRENECHEA, Juan de, *Nueva observación astronómica del periodo trágico de los temblores grandes de la tierra: exactamente arreglada a Europa, y Asia, y de la América à los Reinos del Perú, Chile y Guatemala*, Juan Joseph González de Cosio, Lima, 1734.

BARRIENTOS, Lope de, *Tratado de la adivinanza y sus especies que son las especies del arte mágica*, Madrid, 1633, (1445).

BASÍN, Bernardo, *Tractatus exquisitissimus de magicis artibus et Magorum maleficiis*, Anthonium Caillaut, Parisius, 1483.

BAUTISTA GALBIS, Juan, *Suma moral, para examen de curas, confesores y predicadores, en que a la luz del sol de las escuelas de Santo Tomás se desvanecen los perniciosos extremos de laxedad y rigor, y se manifiesta el apresable medio y camino real de la verdad*, Nicolás Joseph Villargordo y Alcaraz, Alicante, 1750.

BRAGA, Martín de, *Sermón contra las supersticiones rurales*, El Albir, Barcelona, 1981.

CALATAYUD, Pedro de, *Método práctico y doctrinal dispuesto en forma de catecismo, por preguntas y respuestas, para la instrucción de las religiosas en las obligaciones de su estado, y en el camino de la perfección, y para que sus confesores puedan con más expedición, práctica y alivio entender y gobernar sus conciencias*, imprenta de la Congregación de la Buena Muerte, Valladolid, 1749.

CANO, Melchor, *De locis theologicis*, Excudebat Mathias Gastius, 1563.

CAÑIZARES, José de, *Don Juan de Espina en su patria, Don Juan de Espina en Milán*, Castalia, Madrid, 1997 (1730 y 1713 respectivamente).

CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes, y de la posibilidad y remedio de ellas*, Miguel de Eguia, Logroño, 1529.

CASTILLO DE BOVADILLA, Jerónimo, *Política para corregidores y señores vasallos en tiempo de paz y guerra y para jueces eclesiásticos. Castillo de Bovadilla, del Consejo del rey don Felipe III, nuestro Señor y su fiscal en la Real Chancillería de Valladolid*, Juan Verdussen, Amberes, 1704 (1597).

CASTRILLO, Hernando, *Magia natural o ciencia de la filosofía oculta*, Diego Pérez Estupiñán, Trigueros, 1649.

CASTRO, Alfonso de, *Justo castigo de los herejes*, Juan Giunta, Salamanca, 1547.

CEPEDA, Baltasar de, *Lunario y pronóstico general de las verdades que sucederán en el año de mil y seiscientos y diez y siete acerca de la limpiísima concepción de la Virgen María, madre de Dios y Señora nuestra concebida sin mancha de pecado original*, Alonso Rodríguez Gamarra, Sevilla, 1617.

CERDA, Juan de la, *Vida política de todos los estados de mujeres*, Juan Gracián de Alcalá de Henares, Madrid, 1599.

CERVANTES, Miguel de, *Novelas ejemplares*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, (1590-1612).

CHARRO DE LORENZANA Y PEDROSA, Isidro, *Arte de instruir y mover las almas en el tribunal de la penitencia*, Blas Román, impresor de la Real Academia de Derecho Español y Público, 1779.

CIRUELO, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos cristianos*, Guillermo de Millis, Medina del Campo, 1551 (1538).

CONCINA, DANIEL, *Historia del Probabilismo y rigorismo*, Oficina de la viuda de Manuel Fernández, Madrid, 1772.

_____, *Teología cristiana dogmático moral*, 2 vols, Antonio Fernández, Madrid, 1780, vol.1, (1749).

COPÉRNICO, Nicolás, *Sobre las revoluciones de las orbes celestes*, Nacional, Madrid, 1982 (1543).

CÓRDOBA, Alfonso de, *Tabule astronomice Elisabeth regine*, Petri Liechtensteyn, Venetijs, 1503.

CORELLA, Jaime de, *Práctica del confesionario y la explicación de las XLV proposiciones condenadas por la santidad de nuestro Santo Padre Alejandro VII*, Joaquín Ibarra, Madrid, 1694.

CORTÉS Jerónimo, *Lunario nuevo, perpetuo, y general, y pronóstico de los tiempos, universal. Contiene admirables y varios secretos de naturaleza, con algunas elecciones de medicina, navegación y agricultura y un regimiento de sanidad muy curioso, sin otras cosas de consideración y provecho, con los señales de vientos, lluvias, terremotos, tempestades, y serenidad*, Pedro Madrigal, Madrid, 1598.

CORTIJO HERRÁIZ, Tomás, *Discurso apologético médico astronómico. Pruébese la real influencia de los cuerpos celestes en estos sublunares, y la necesidad de la observancia de sus aspectos para el más recto uso de la Medicina con un examen sobre el uso de el chocolate en las enfermedades*, Eugenio García de Honorato y San Miguel, ¿Salamanca?, 1729.

COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana española*, Luís Sánchez, Madrid, 1611.

DEL RÍO, Martín Antonio, *La magia demoníaca*, 3 vols., (II libro de las disquisiciones mágicas, vol. 1), Hiperión, Madrid, 1991, (1599-1600).

DE LA SERNA, Jacinto, *Tratado de supersticiones, idolatrías, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, Fuente Cultural de la Librería Navarro, México, 1953 (1656).

DEZA, Diego, *Compilación de las Instrucciones del Oficio de la Santa Inquisición, hechas por el muy reverendo señor fray Tomás de Torquemada, prior del monasterio de Santa Cruz, primero inquisidor general de los reinos y señoríos de España e por los otros reverendísimos señores inquisidores generales que después sucedieron cerca de la orden que se ha de tener en el ejercicio del Santo Oficio*, Granada, 1536.

DIANA, Antonio, *Resolutiones morales: in quibus selectiores casus conscientiae, breuiter, dilucide, & vt plurimum benigne sub variis tractatibus explicantur*, 11 vols., apud Ioannem et Iacobum Meursios, 1645-1655.

ERAUSO Y ZABALETA, Tomás, *Discurso crítico sobre el origen, calidad y estado presente de las comedias de España contra el dictamen que las supone corrompidas y en favor de sus más famosos escritor el doctor fray Lope de Vega Carpio y don Pedro Calderón de la Barca*, J. de Zúñiga, Madrid, 1750.

EYMERIC, Nicolau, *Manual de Inquisidores, para uso de las Inquisiciones de España y Portugal o compendio de la obra titulada directorio de inquisidores*, Feliz Aviñón, Mompeller, 1821 (1376).

FAUSTINO CLIQUET, José, *Epítome florido o compendio de la flor de la teología moral*, José García Lanza, Madrid, 1759 (1740).

FEIJOO Y MONTENEGRO, Benito J., *Teatro Crítico Universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*, 8 vols., Joaquín Ibarra, Madrid, (1726-1740):

_____, “La defensa de las mujeres”, *Teatro Crítico Universal*, vol. II, Ayguals de Izco Hermanos, Madrid, 1852, [1728], pp. 97-170.

_____, *Cartas eruditas y curiosas*, 5 vols., herederos de Francisco del Hierro, Madrid, 1742-1760, vol. 2, 1748.

FERRER, Vicente, *Suma moral para examen de curas y confesores: en que, a la luz del sol de las escuelas santo Tomas, se desvanecen los perniciosos extremos de laxedad y rigor, y se manifiesta el apreciable medio y camino real de la verdad*, Joseph Thomas Lucas, Valencia, 1736.

GERSON, Jean-Charlier, *Tractatus de erroribus circa artem magicam*, Johann Prüss und Martin Flach, Strassburg, 1488.

GONZÁLEZ MATEO, Diego, *Suma moral en que se da instrucción sólida y clara en los principios: doctrinas morales a los principiantes, a los confesores advertencias importantes para la práctica, y a todos doctrinas seguras para la resolución de muchos, y más que los frecuentes casos*, 2 vols., Imprenta de los herederos de Martínez, Pamplona, vol. 1, 1765 (1747).

GUIJARRO, Francisco, *Buen uso de la teología moral según la doctrina y espíritu de la Iglesia*, 3 vols., Oficina de Don Benito Monfort, Valencia, vol. 3, 1793 (1791).

HENRÍQUEZ DE LARA, Alonso de, *Juicio del cometa aparecido el 7 de enero impugnando el doctor Torres*, Zaragoza, 1744.

HOROZCO Y COVARRUBIAS, Juan, *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Juan de la Cuesta, Segovia, 1588.

HUME, David, *Historia natural de la religión*, Tecnos, Madrid, 1992 (1757).

IBÁÑEZ DE LA RENTERÍA, José Agustín, *Ensayos de vaticinios reales de las dos coronas, unos cumplidos, y otros sin cumplir, en gloria de la augusta casa de Borbón*, Simon Langlois, París, 1712.

ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum sive originum*, 20 vols., Oxford Classical Texts, New York, 1985 (627), vol. 1.

JACQUIER, Nicolás, *Flagellum Haereticorum Fasciniorum*, Nicolaum Bassaum, Myntzenberg, 1581.

KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus, *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos, el libro infame de la Inquisición*, Círculo Latino, Barcelona, 2005 (1487).

LAMPIÑO, *El pronóstico más fijo y lunario general para este año de 1728. Sucesos precisos, eclipses, y juicio del año 1728*, Imprenta de la calle de la Paz, Madrid, 1728?

LÁRRAGA, Francisco, *Promptuario de la Teología moral, muy útil para todos los que se han de exponer de confesores, y para la debida administración del santo sacramento de la Penitencia*, Imprenta de los herederos de la viuda de Juan García Infanzón, Madrid, 1797 (1706).

LEÓN, fray Luís de, *La perfecta casada*, Taurus, Madrid, 1987 (1584).

LI, Andrés de, *Repertorio de los tiempos. Bernat de Granollachs. Lunarium ab anno 1492 1550 (en castellano) Sumario de Astrología*, Pablo Hurus, Zaragoza, 1492.

—, *Reportorio de los tiempos: el mas copioso que hasta ahora se ha impreso: con el lunario y las fiestas movibles perpetuamente y otras cosas dignas de memoria*, casa de Dominico de Robertis, Sevilla, 1542 (1531).

LEÓN, fray Luís de, *La perfecta casada*, Antonia Ramírez viuda, Salamanca, 1603, (1583).

LIGORIO, Alfonso de, *Theologia moralis Illustrissimi*, 3 vols., Apud La Riva Tipographum, Matriti, 1876 (1753-1755).

LOZANO, Marcos, *Adicionario al promptuario de teología moral de Lárraga*, imprenta de los herederos de Francisco del Hierro, Madrid, 1737.

LUXÁN, Pedro de, *Coloquios matrimoniales*, Juan Escarrilla, Zaragoza, 1589 (1550).

MADRIGAL, Alfonso de, *Breve forma de confesión. Villa mayor de Mondoñedo*, Consejería de Cultura, Dirección General de Cultura, Santiago de Compostela, 1995 (1455).

MATUTE I LUQIN, Gaspar, *Colección de autos generales y particulares de fe*, Imprenta de Santaló, Canalejas y compañía, Córdoba, 1836.

MERA, Pablo de, *Tratado del cómputo general de los tiempos conforme a la nueva reformation, necesario para los eclesiásticos y regulares: con cien tablas centésimas y la restauración del áureo número. Con otras tablas*, Compañía, Madrid, 1614.

MEDINA, Bartolomé de, *Expositio in primam secundae D. Tomae Aquinatis, Typis comini venturae et sociorum*, Mathiae Gaftij, Salamanca, 1582.

—, *Breve Instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*, Juan María Galcerino, Caller, 1597.

MUÑOZ, Jerónimo, *Libro del nuevo cometa*, Valencia Cultural, Valencia, 1981 (1573).

NAVARRO, Gaspar, *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia y poder del Demonio: en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista y paulina y semejantes acciones vulgares*, Pedro Blusón, Huesca, 1631.

NIDER, Johannes, *Formicarius*, Anton Sorg, Augsburgo, 1484 (1437).
Novísima Recopilación de las leyes de España, mandada formar por el señor Carlos IV, tomo V, libro XII, 1805.

OLIVER, Sebastián, *Ejercicio de confesores y escrutinio de penitentes en modo de diálogo*, 2 vols., imprenta del real convento de Santo Domingo de Mallorca, Mallorca, vol.1, 1705.

PASCAL, Blas, *Les provinciales, ou les lettres, écrites a un provincial de ses amis et aux PP. Jesuites: avec la theologie moral desdits Peres, et nouveaux casuistes: divisée en cinq parties*, Chez Balthasar Winfelt, Cologne, 1684.

PIQUER Andrés, *Tratado de las calenturas*, Joseph García, Valencia, 1751.

PTOLOMEO, Claudio, *Almagesto sobre las medidas de las líneas rectas*, 13 vols., Maxtor, Valladolid, 2003, (siglo II).

QUESTIER, Mateo, *Pronóstico astrológico, el cual pronosticó el día de su muerte y del conde de san Pol*, Bartolomé Giralt, Barcelona, 1705.

QUIROGA, Gaspar, *Index et catalogus librorum prohibitorum, mandato illustris ac reveredis*, Alphonsum Gomezium, Madrid, 1583.

RAIMUNDO, Lumier, *Noticias Teológicas morales acerca de las proposiciones condenadas, por NN.SS.PP. Inocensio XI y Alejandro VII*, herederos de Pedro Lanaja, impresores del reino de Aragón, Zaragoza, 1683.

REMIGIO NOYDENS, Benito, *Práctica de curas y confesores y doctrina para penitentes en que con mucha erudición y singular claridad se tratan todas las materias de la teología moral*, imprenta real, Madrid, 1653.

RODRÍGUEZ CAMPOMANES, Pedro, *Tratado del cómputo y calendario eclesiástico antiguo de la Iglesia de España copiado fielmente de los Códices Vigilano y Emiliano que se guardan en la biblioteca de San Lorenzo el Real*, Aguilar Piñal, 1701.

ROJAS, Fernando de, *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Fadrique Alemán de Basilea, Burgos, 1499.

ROJAS VILLANDRANDO, Agustín de, *El viaje entretenido*, Castalia, Madrid, 1995 (1603).

ROJAS ZORRILLA, Francisco de, *Lo que quería ver el marqués de Villena*, Linkgua, Barcelona, 2007 (1645).

RUIZ TORRES, Pedro, *Bulas, Constituciones y estatutos de la Universidad de Valencia*, Antonio Bordázar de Artazu, Valencia, 1733.

RUTILIO, *Pronóstico y lunario de diarios de cuartos de luna para el año de 1712 calculado al meridiano de Madrid y para toda España*, Imprenta de la universidad, Zaragoza, 1712.

SAN ANTONIO, Miguel de, *Promptuario de toda la teología moral, arreglado al ejercicio prudente de todas las operaciones humanas, y práctica de los confesores*, Francisco del Hierro, Madrid, 1721.

SANTAYANA BUSTILLO, Lorenzo de, *Gobierno Político de los pueblos de España*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1979 (1742).

SERRANO, Gonzalo Antonio, *Crisis astrológica física, matemática y cronológica, y pronóstico universal sobre la máxima conjunción del año 1723, día 9 de enero, en particular se expresa el de cada uno de los años, y sus eclipses visibles hasta el año 1741*, Esteban de Cabrera, Córdoba, 1723.

___, *Almanak y pronóstico diario de cuartos de luna para el meridiano de Madrid, de este Año de 1739*, SI, 1739.

___, *Almanak, y pronostico universal: diario de cuartos de luna, según el meridiano de Madrid, para este año de 1747: sirve para todos los reyes de Castilla, Aragón, Navarra, Galicia, señorío de Vizcaya y provincias de Guipúzcoa, y Álava, sin impresor*, 1747.

SALINERO, Julián, *Pragmática del tiempo, en defensa de la buena astrología, contra el juicio final de la astrología, que escribió el Doctor Martin Martínez*, Juan de Moya, Madrid, 1727 (1724).

SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*, Tecnos, Madrid, 2010 (1670).

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 5 vols., edición dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas en España, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947 (siglo XIII).

TORRES DE VILLARROEL, Diego de, *Lo más precioso y preciso de las medicinas: cartilla astrológica y médica, que enseña el tiempo idóneo para la recta aplicación de los remedios en las enfermedades agudas, crónica*, Eugenio García de Honorato, Salamanca, 1727.

___, *Juicio y pronóstico del globo, y tres columnas de fuego: que se dejaron ver en nuestro horizonte español el día dos de noviembre de este año de 1730, y unas preparaciones medicinales muy dulces, para librarse de la malicia de sus vapores, y humos*, Antonio Marín, 1730.

___, *El doctor a pié y medicina de mano en mano. Lunario saludable, recetas útiles y doctrina barata para mantener los cuerpos sanos en su presente sanidad, y redimir a los enfermos del tirano dominio de los que se llaman doctores y de las temporales dolencias ocasionadas de los influjos celestes de este año de 1731 de los influjos celestes de este año de 1731*, Santa Cruz, Salamanca, 1731.

TORQUEMADA, Antonio de, *Jardín de las flores curiosas*, Juan Cordeiro, Amberes, 1575.

TORQUEMADA, Tomás de, *Compilación de las instrucciones del oficio de la santa Inquisición*, Edición Príncipe, 1537, (1484).

TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco, *Epitome delictorum sive la magia in qua aperta vel occulta invocatio daemonis intervenit*, Sumpt. J. A. Huguetan, Lugduni, 1678.

TORRES VILLARROEL, Diego de, *Melodrama astrológica: teatro temporal, y político, pronóstico universal, y diario de cuartos de luna, con los acontecimientos de todo el Universo*, Juan de Ariztia, Madrid, 1724.

___, *Entierro del juicio final, y vivificación de la astrología, herida con tres llagas en lo natural, moral, y político, y curada con tres parches. La astrología es buena y cierta*, Manuel Caballero, Madrid, 1727. Consúltese la Biblioteca Digital Hispánica: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000082751&page=1>.

VALLADARES DE SOTOMAYOR, Antonio, *El mágico de Serván y tirano de Astracán: comedia de magia*, Tarragona, 1845 (1781).

VILLADIEGO, Gonzalo de, *Ad illustrissimam reginam Hispaniae tractatus contra hereticam pravitatem per Gundissalvum de Villadiego sacri palacio apostolici auditorem editus incipit feliciter*, por Leonardu Alemannm per Fratrem Lupum Sanz de Navarra, Salamanca, 1496.

AGÜERO, Alejandro, “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional” en *Cuadernos de Derecho Judicial VI*, dedicado a *De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870*, 6, 2006, pp. 19-58.

AGUIRRE Y ORTIZ DE ZÁRATE, Jesús, *El conde de Aranda y la reforma de espectáculos en el siglo XVIII*, Real Academia Española, Madrid, 1986.

AJO GONZÁLEZ Y SÁINZ DE ZÚÑIGA, Cándido María, *Historia de las universidades hispánicas. Origen y desarrollo desde su aparición a nuestros días*, 11 vols., Centro de Estudios e Investigaciones "Alonso de Madrigal", C.S.I.C., Madrid, 1957-1979.

ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocío, “Entre bruja y hechicera: La Camacha” en *Andalucía en la Historia*, año VI, 28 (2010), abril-junio, pp. 46-49.

___, “Hechicería y superstición en la Córdoba del siglo XVIII. Una aproximación a la superstición en el mundo rural cordobés”, en *Ab Initio*, 7 (2013), pp. 87-124, disponible en www.ab-initio.es.

___, “Hechiceras, toleradas por la corte, acusadas por la Inquisición” en *Andalucía en la Historia*, año XI, Nº 39 (2013), Enero-marzo, pp. 26-29.

___, “Hechicería en el siglo XVIII: el espacio y la práctica supersticiosa” en SERRANO Eliseo (coord.), *De la tierra la cielos. Líneas recientes de investigación en historia moderna*, Institución Fernando El Católico, Excelentísima Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 2013, pp. 163-176.

___, “Las hechiceras de Montilla: saber marginal y transmisión oral del conocimiento en el siglo XVI” en *Investigaciones Históricas*, 34, (2014), pp. 13-26.

___, “Consideraciones morales sobre las prácticas de las hechiceras en los tratados y las sumas de conciencia del S.XVIII”, CANDAU CHACÓN María Luisa, (ed.), *Las mujeres y el honor en la Europa Moderna*, Universidad de Huelva, Huelva 2014, pp. 217-239.

___, “La práctica mágica en Andalucía y su represión inquisitorial” en PEÑA, Manuel y VASSALLOO, Jaqueline, (coord.), *La Inquisición. Viejos temas, nuevas lecturas*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina), próxima publicación, 2015, pp. 154-170.

___, “Magia e Inquisición en el siglo XVIII: prácticas y espacios” en *Bulletin of Spanish Studies*. Aceptación de la publicación propuesta para el próximo vol. 90 de la revista, 2015.

ALEJANDRE, Juan Antonio, *Milagreros, libertinos e insensatos. Galería de reos de la Inquisición de Sevilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1997.

ALIC, Margaret, *Hypatia's heritage. A history of women in science from antiquity to the late nineteenth century*, Women's Press, London, 1986.

ALLEN, Prudence, *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution*, Eden Press, Montreal, 1985.

ALMAZÁN FERNÁNDEZ, Ismael y MORENO MARTÍNEZ, Doris, "Un delictes i dos martells. Actituds populars a Terrasa durant la cacera de bruixes de 1619" en *Terme, Centre D'Estudis Històrics*, 12, (1997), pp. 48-57.

ALONSO PALOMAR, Pilar, *De un universo encantado a un universo reencantado*, Grammalea, Valladolid, 1994.

ALVARADO RODRÍGUEZ, Pilar, "Manos que sanan, corazones encendidos. Creencias y prácticas terapéuticas del Reiki en una sociedad del Occidente de México" en HERNÁNDEZ MADRID, Miguel J. y JUÁREZ CERDI, Elizabeth (eds.), *Religión y Cultura*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, pp. 65-79.

ÁLVAREZ BARRIENTOS, Joaquín, "Del pasado al presente. Sobre el cambio del concepto de imitación en el siglo XVIII español" en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 38, (1990), pp. 219-245.

ÁLVAREZ DE MORALES, Antonio, *La Ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII*, Pegaso, Madrid, 1985.

ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, BUXÓ I REY, María Jesús, RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coords.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, 2003.

AMELANG, James y TAUSIET, María (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004.

AMELANG, James, "Invitación al aquelarre: ¿hacia dónde va la historia de la brujería?" en *Edad de Oro*, 27, (2008), pp. 29-45.

AMEZCUA MARTÍNEZ, Manuel, "Brujas, visionarias y adivinas" en RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.), *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje a Julio Caro Baroja*, Signatura Demos, Sevilla, 2000, pp. 117-134.

AMIEL, Charles, "The archives of the portuguese Inquisition, a brief survey" en HENNINGSEN, Gustav y TEDESCHI, John, *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on sources and methods*, Northern Illinois, University Press, 1986, pp. 79-99.

AMORÓS, José Luís, *Brujas, médicos y el Santo Oficio. Menorca en la época del rey Hechizado*, Institut d'Estudis Menorquins, Menorca, 1990.

ANAYA HERNÁNDEZ, Luís Alberto, "Los aborígenes canarios y los estatutos de limpieza" en *El Museo Canario*, 49, (1992-1994), pp. 127-140.

___, “Los conocimientos religiosos de los cristianos nuevos: aborígenes, judíos, moriscos y negros en Gran Canaria en 1525”, en SUÁREZ GRIMÓN, Vicente J., MARTÍNEZ RUIZ, Enrique y LOBO CABRERA, Manuel, *III Reunión científica de historia moderna*, vol. I (Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen), Asociación Española de Historia Moderna, Madrid, 1995, pp. 573-582.

___, “Los delitos de los moriscos” en *Anuario de Estudios Atlánticos*, 54, 1, (2008), pp. 451-468.

ANDIOC, René, “El teatro del siglo de Oro en su nuevo contexto” en *Teatro y sociedad en el Madrid del siglo XVIII*, Castalia, Madrid, 1976, pp. 123-182.

ANDRÉS MARTÍN, Ofelia-Eugenia de, *La hechicería en la literatura de los siglos de oro*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2006.

ANKARLOO, Bengt y CLARK, Stuart (eds.), *Witchcraft and magic in Europe. The period of the witch trials*, The Athlone Press, London, 2002.

APARICIO JUAN, Antonio y SALVADOR VENTURA, Francisco José, “Astronomía y astrología en Isidoro de Sevilla” en *Florentia Iliberritana: Revista de Estudios de Antigüedad Clásica*, 6, (1995), pp. 55-60.

AREITIO MENDIOLEA, Darío de, “Las Brujas de Ceberio”, en *Revue Internationale des Études Basques*, 18, París, (1927), pp. 654-664.

ARIÈS, Philippe y DUBY George, (eds.) *Historia de la vida privada*, 5 vols, Taurus, Madrid, 1985-1987.

ARMENGOL, Anna, “Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico” en *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, vol. 3, 6, (2002), consultado el 3 de marzo de 2012 en <http://www.tiemposmodernos.org/TiemposModernos6/brujeria.htm>.

AUSTIN, Greta, *Shaping church law around the year 1000. The decretum of Burchard of Worms*, Ashgate, Farham, 2009.

BARANDA LETURIO, Consolación, “Algunas notas sobre la presencia de la *Tragicomedia* de Rojas en la *Segunda Celestina*” en *Dicenda: Cuadernos de Filología Hispánica*, 3, (1984), pp. 207-216.

BARREIRO, Bernardo, *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso libro de San Cipriano*, Akal, Madrid, 1973.

BEHAR, Ruth, “Sex and sin, witchcraft and the devil in late-colonial Mexico” en *American Ethnologist*, vol. 14, (1987), pp. 34-54.

BEHRINGER, Wolfgang, *Shaman of Oberstdorf: chonrad Stoeckhlin and the phantom of the night*, University of Virginia Press, Charlottesville, 1998.

BEL BRAVO, María Antonia, *Mujer y cambio social en la Edad Moderna*, Encuentro, Madrid, 2009.

BERNAL SERNA, Luis María, “Los espacios de la violencia: tabernas y fiestas en Vizcaya (1560 – 1808)”, en *Vasconia: Cuadernos de Historia-Geografía*, 33 (2003), pp. 409-424.

BETETA MARTÍN, Yolanda, “Súcubos, hechiceras y monstruos femeninos: estrategias de desautorización femenina en el *exemplum* medieval” en SEGURA GRAÍÑO, Cristina, (coord.), *La Querella de las Mujeres: análisis de textos*, Asociación Cultural Al-Mudayna, 2010, pp. 75-104.

BETRÁN, José Luís, “El mundo mágico de Julio Caro Baroja” en *Historia Social*, 55, (2006), pp. 79-111.

BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía cristiana en México*, Universidad Iberoamericana, México, 1994.

___, *El tomismo en el México del siglo XX*, UNAM, México, 1996.

BLANCO CORUJO, Olivia, “La Ilustración deficiente. Aproximación a la polémica feminista en la España del siglo XVIII” en AMORÓS, Celia y MIGUEL, Ana de, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, vol. I (*De la Ilustración al segundo sexo*), Minerva, Madrid, 2007, pp. 145-174.

BLASCO, Francisco Javier, CALDERA, Ermanno, ALVAREZ BARRIENTOS, Joaquín, FUENTE, Ricardo de la, *La comedia de magia y de santos*, Júcar, Madrid, 1992.

BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *La hechicería en la región murciana. Procesos de la Inquisición de Murcia 1565-1819*, J. Blázquez, Murcia, 1984.

___, *Inquisición y brujería en la Yecla del siglo XVIII*, Ayuntamiento de Yecla, Yecla, 1984.

___, “Breve bosquejo de la hechicería almeriense en el siglo XVIII” en *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses*, 5, (1985), pp. 51-58.

___, *La Inquisición en Castilla-La Mancha*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1986.

___, *San Clemente y la Inquisición de Cuenca*, Excelentísimo Ayuntamiento de San Clemente, San Clemente, 1988.

___, “Superstición, magia y brujería en Toledo” en *I Congreso de Toledo mágico y Heterodoxo*, Caja de Toledo, Toledo, 1988, pp. 25-47.

___, *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Arcano, Madrid, 1989.

_____, *Madrid. Judíos, Herejes y brujas. El tribunal de Corte (1650-1820)*, Arcano, Toledo, 1990.

_____, *La Inquisición en Cataluña. El tribunal del Santo Oficio de Barcelona, 1487-1820*, Arcano, Toledo, 1990.

BLEIER, Ruth, *Feminist approaches to science*, Pergamon Press, New York, 1986.

BLOCH, Marc, *Los caracteres originales de la historia rural francesa*, Crítica, Barcelona, 1978 (1931).

_____, *Introducción a la Historia* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000 (1949).

BOEGLIN, Michel, *Inquisición y Contrarreforma. El tribunal del Santo Oficio de Sevilla (1560-1700)*, Espuela de Plata, Sevilla, 2006.

BOLLÈME Geneviève, *Les almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles: essai d'histoire sociale*, Mouton, París, 1969.

_____, *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular"*, Grijalbo, México 1986.

BOLUFER PERUGA, Mónica, "La construcción de la identidad femenina. Reformismo e Ilustración" en *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 21, (1995), pp. 249-265.

_____, *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1998.

_____, "Lo íntimo, lo doméstico y lo público: representaciones sociales y estilos de vida en la España ilustrada", en *Studia Historica: Historia Moderna*, 19, (1998), pp. 85-116.

_____, "Galería de 'mujeres ilustres' o el sinuoso camino de la excepción de la norma cotidiana (ss. XV-XVIII)" en *Hispania, Revista Española de Historia*, vol. 60, 204, (2000), pp. 181-224.

_____, "Formas de ser madre: los modelos de maternidad y sus transformaciones (ss. XVI-XIX)" en MÉNDEZ VÁZQUEZ, Josefina, (coord.), *Maternidad, familia y trabajo: de la invisibilidad histórica de las mujeres a la igualdad contemporánea*, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 2007, pp. 61-79.

_____, "Mujeres e Ilustración: una perspectiva europea" en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, VI, (2007), pp. 181-201.

_____, "Madres, maternidades: nuevas miradas desde la historiografía" en FRANCO RUBIO, Gloria A. (ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 51-82.

___, “Ciencia y moral en los orígenes de la maternidad totalizante” en *Méthode: Revista de Difusión de la Investigación*, ejemplar dedicado a “Mujeres y Ciencia”, 76, (2013), p.70-75.

BOMBIN PÉREZ, Antonio, *La Inquisición en el País Vasco. El tribunal de Logroño (1570-1610)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1997.

BOUTEILLER, Marcelle, *Sorciers et jeteurs de sort*, Plon, París, 1958.

BRAIDA, Lodovica, “Gli almanacchi settecenteschi del fondo Simeom” in *Periodici italiani d’Antico Regime. Materiali della Società italiana di studi sul secolo XVIII*, Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII, Roma, 1986, pp. 11-18.

___, *Le guide del tempo. Produzione, contenuti e forme degli almanacchi piemontesi nel Settecento*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1989, pp. 284.

___, “Metamorfosi ed evoluzione di un genere letterario: l’almanacco piemontese nel Settecento”, in *Mélanges de l’Ecole Française de Rome*, t. 100, 2, (1990), pp. 321-351.

___, “Gli almanacchi italiani. Evoluzione e stereotipi di un genere librario nel XVIII secolo”, in *Culture del testo*, 2, (1995), pp. 39-55.

___, “Les almanachs italiens. Evolution et stereotypes d'un genre (XVIe-XVIIIe siècles)” in CHARTIER, Roger y LÜSEBRINK, Hans-Jürgen, *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation et littératures de colportage dans l'Europe des XVIe- XIXe siècles*, IMEC, París, 1996, pp. 183-208.

BRAUDEL, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2001, (1949).

___, *Civilización material, economía y capitalismo (s. XVI-XVIII)* 3vols., Alianza, Madrid, 1984 (1979).

BURCKARDT, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Edaf, Madrid, 2004 (1860).

BURKE, Peter, “De la historia cultural a las historias de las culturas” en *Edades: Revistas de Historia*, 4, (1988), pp. 8-22.

___, *Formas de hacer Historia*, Alianza, Madrid, 1991.

___, *La cultura popular en la Europa moderna*, Altaya, Barcelona, 1996.

___, *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

___, *¿Qué es historia cultural?*, Paidós Orígenes, Barcelona, 2005.

___, *Hibridismo cultural*, Akal Universitaria, Madrid, 2010.

CABANA, Ana y CABO Miguel, “James C. Scott y el estudio de los dominados: su aplicación a la historia contemporánea” en *Historia Social*, 77, (2013), pp. 73-93.

CABRERA SÁNCHEZ, Margarita, “Médicos, cirujanos y curanderos en Córdoba durante la segunda mitad del siglo XV” en *Anuario de Estudios Medievales*, 26, 1, (1996), pp. 329-364.

___, “Juan Díaz de Torreblanca, un médico olvidado de la Córdoba del siglo XV” en *Historia. Instituciones. Documentos*, 23, (1996), pp. 99-118.

___, *La medicina en Córdoba durante el siglo XV*, Cajasur, Córdoba, 2002.

CALDERÓN, Carlos, “Un siglo de transgresiones: el delito de bigamia en la Galicia del XVIII según papeles de la inquisición”, en *Fundación*, 5, (2001), pp. 373-394.

CALZÓN GARCÍA, José Antonio, y FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Natalia, “Entre la transgresión y la norma: pícaras y pecadoras penitentes en la narrativa española del Siglo de Oro” en *Archivum: Revista de la Facultad de Filología*, t. 56, (2006), pp. 67-96.

CAMPAGNE, Fabián A., “Entre el milagro y el pacto diabólico: saludadores y reyes taumaturgos en la España moderna” en GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (ed.), *Ciencia, poder e ideología. El saber y el hacer en la evolución de la medicina popular (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001, pp. 253-257.

___, *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV al XVIII*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2002.

___, “El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco” en *Studia Histórica. Historia Moderna*, 29, (2007), pp. 307-341.

___, *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009.

CANDAU CHACÓN, M^a Luisa, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del siglo XVIII*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1993.

CAÑIZARES, José de, *Don Juan de Espina en su patria, Don Juan de Espina en Milán*, Castalia, Madrid, 1997 (1713 y 1730 respectivamente).

CAPP, Bernard, *Astrology and the popular press: English Almanacs 1500-1800*, Faber and Faber Ltd., Londres, 1979.

CARAVAGGI, Giovanni, “Apostilla al ‘Testamento de Celestina’” en *Revista de*

Literatura, t. 43, 86, (1981), pp. 141-152.

CARBONELL ESTELLER, Monserrat, “Hecho y representación sobre la desvalorización del trabajo de las mujeres (siglos XVI-XVIII)” en MAQUIEIRA D’ANGELO, Virginia (ed.), *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, vol. II, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1989, pp. 157-172.

CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Península, Barcelona, 1982.

CARO BAROJA, Julio, *Los Vascos: Etnología*, Biblioteca Vascongada de Amigos del País, San Sebastián, 1949, pp. 458-480.

___, “Feijoo en su medio cultural, o la crisis de la superstición” en *II Simposio: El Padre Feijoo y su siglo*, 2 vols., Cuadernos de la Cátedra Feijoo, 18, vol. 1, (1964), Oviedo, pp. 153-186.

___, *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1966.

___, *Vidas mágicas e Inquisición*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1967.

___, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Ariel, Barcelona, 1970.

___, *Los vascos*, Akal, Madrid, 1972.

___, *Algunos mitos españoles*, Ediciones del Centro, Madrid, 1974.

___, *Teatro popular y magia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

___, “Arquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería” en *Brujología. Congreso de San Sebastián. Ponencias y comunicaciones*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1975, pp. 179-228.

___, *Ensayos sobre la cultura popular española*, Editorial Dosbe, Madrid, 1979.

___, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Sarpe, Madrid, 1985.

___, *Brujería vasca: Estudios vascos V*, Txertoa, San Sebastián, 1985.

___, “El modelo mediterráneo de brujería” en *Annuario dell’Istituto Storico Italiano per l’Età Moderna e Contemporanea*, vol. 37-38 (1985-1986), pp. 245-257.

___, “El ballet del inquisidor y la bruja” en *Historia 16*, Núm. Extra 1, (1986), pp. 66-74.

___, *De la superstición al ateísmo*, Taurus, Madrid, 1986.

- ___, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Alianza, Madrid, 1988.
- ___, “Mujer, religión y magia” en *Historia 16*, 136, (1987), pp. 39-43.
- ___, “De nuevo sobre la historia de la brujería (1609-1619)” en *Príncipe de Viana*, 206, 1995, pp. 741-802.
- ___, *La magia demoniaca*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1990.
- ___, *Magia y brujería: (variación sobre el mismo tema)* (1987), Editorial Txertoa.
- CARRASCO PÉREZ DE ABREU, Ricardo, *El tribunal de Corte de la Inquisición española del siglo XVII. Especialidades: su tratamiento a los extranjeros*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2008.
- CARRIAZO y ARROQUIA, Juan de Mata, *Homenaje al profesor J. Mata Carriazo*, vol. 3, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1971-1973 (1973).
- CÁSEDA TERESA, Jesús Fernando, “El Renacimiento en Calahorra: brujas e Inquisición en la primera mitad del siglo XVI” en *Kalakorikos: Revista para el Estudio, Defensa, Protección y Divulgación del Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de Calahorra y su Entorno*, (1998), pp. 49-58.
- ___, “Brujas e Inquisición en Calahorra: Una historia poco conocida” en *Kalakorikos: Revista para el Estudio, Defensa, Protección y Divulgación del Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de Calahorra y su Entorno*, 12, (2007), pp. 301-310.
- CÁTEDRA, María (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, Júcar Universidad, Madrid, 1991.
- CERTEAU, Michel de, *La possession de Loudun*, Julliard, París, 1970.
- ___, *La invención de lo cotidiano*, 2 vols., Universidad Iberoamericana, México, 1996 (1980).
- CERVANTES, Fernando, *El diablo del Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Herder, Barcelona, 1996.
- CHARTIER, Roger, *El mundo como representación: historia cultural. Entre las prácticas y la representación*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- ___, *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV-XVIII*, Gedisa, Barcelona, 1994 (1992).
- ___, “Cultura popular. Retorno a un concepto historiográfico”, en *Manuscrits: Revista d’Història Moderna*, 12 (1994), pp. 43-62.

___, “Prácticas de sociabilidad: salones y espacio público en el siglo XVIII” en *Studia Historica: Historia Moderna*, 19, (1998), pp. 67-83.

___, “Privado/público: reflexiones historiográficas sobre una dicotomía”, en *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 9, (2002), pp. 63-73.

___, “Michel de Certeau y lo cotidiano. Estrategias y tácticas”, PEÑA DÍAZ, Manuel (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Abada, Madrid, 2012, pp. 21-28.

CHECA BELTRÁN, José, “El concepto de imitación de la naturaleza en las poéticas españolas del siglo XVIII” en *Anales de Literatura Española*, 7, (1991), pp. 27-48.

CIRAC ESTOPANÁN, Sebastián, *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Instituto Gerónimo Zurita, Madrid, 1942.

CLAVERO, Bartolomé, “Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones” en TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 59-89.

CLAUSTRO MAYOR DE LA UNIVERSIDAD DE VALENCIA, RUIZ TORRES, Pedro, *Bulas, Constituciones y estatutos de la Universidad de Valencia*, 2 vols., Antonio Bordázar de Artazu, Valencia, 1733.

CLARK, Stuart, “Inversion, Miruse and the meaning of witchcraft”, *Past and Present*, 87 (1980), pp. 98-127.

___, *Thinking wit demons: the idea of witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

___, “Demonology” en ANKARLOO, Bengt, CLARK, Stuart (eds.), *Witchcraft and magic in Europe. The period of the witch trials*, The Athlone Press, London, 2002, pp. 122-146.

CLAVERO, Bartolomé, “Religión y derecho. Mentalidades y paradigmas” en *Historia. Instituciones. Documentos*, 11, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1984, pp. 67-92.

COBOS RUIZ DE ADANA, José, “La hechicería en Montilla a finales del siglo XVI y primeros del XVII. Una aproximación etnohistórica” en GONZÁLEZ MORENO, Joaquín *et alii*, *I ciclo de conferencias sobre historia de Montilla*, Ayuntamiento de Montilla, Montilla 1982, pp. 123-158.

COHN, Norman, “The myth of Satan and his servants” en DOUGLAS, Mary (ed.), *Witchcraft. Confessions and accusations*, Tavistock Publications, London, 1970, pp. 3-17.

___, *Europe's Inner Demons: an Inquiry inspired by the great witch-hunt*, Chatto and Windus, London, 1975.

COLOM, Mateu, MUNTANER I MARIANO, Lleonard y PÉREZ MARTÍNEZ, Llorenç (eds.), *El tribunal de la Inquisición en Mallorca: relación de causas de fe, 1578-1806*, Miguel Font, Palma de Mallorca, 1986.

CONTRERAS CONTRERAS, Jaime, "Las causas de fe en la Inquisición española, 1540-1700. Análisis de una estadística", en *Simposium interdisciplinario de la Inquisición medieval y moderna*. Copenhague, 5-9 de septiembre de 1978.

___, "Las causas de fe de la Inquisición de Galicia: 1560-1700" en PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín, (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión nuevos horizontes*, siglo XXI, Madrid, 1980, pp. 355-370.

___, "La Inquisición en cifras" en *La Inquisición*, Ministerio de Cultura, Madrid, octubre-diciembre 1982, pp. 75-80.

___, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700. Poder, sociedad y cultura*, Akal, Madrid, 1982.

___, "El apogeo del Santo Oficio (1569-1621): los primeros lustros del siglo XVII. Los procesos de la etapa: Zugarramurdi" en PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín, y ESCANDELL BONET, Bartolomé (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid, 1984, Vol. 2, pp. 913-918.

CONTRERAS CONTRERAS, Jaime, y HENNINGSEN, Gustav, "Forty-four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700) Analysis of a historical data bank" en HENNINGSEN, Gustav y TEDESCHI, John, *The Inquisition in Early Modern Europe*, Northern Illinois University Press, Illinois, 1986, pp. 100-129.

CONTRERAS, Jaime y DEDIEU, Jean-Pierre, "Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos 1470-1820" en *Hispania*, vol. XL, 144, (1980), pp. 37-93.

CORDENTE MARTÍNEZ, Heliodoro, "Psicosis brujeril surgida en Cuenca a principios del siglo XVI. Sus causas, efectos y consideraciones" en *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, VII, *Conflictos sociales y evolución económica en la Edad Moderna* (1), Junta de Comunidades de Castilla La Mancha, Toledo, 1988, pp. 229-236.

CORONAS TEJADA, Luís, *De Zugarramurdi a Rute, una secta brujeril en Andalucía*, Universidad de Jaén, Jaén, 1995.

___, "Brujos y hechiceros: dos actitudes" en MARTÍNEZ SAN PEDRO, María Desamparada (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno*,

Almería 5-7 de noviembre de 1998, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 2000, pp. 239-248.

_____, “El tribunal de la Inquisición y las brujas” en RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (coord.), *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje a Julio Caro Baroja*, Signatura Demos, Sevilla, 2000, pp. 33-48.

DAVIES, Owen, *Popular Magic. Cunningfolk in English history*, Hambledon Continuum, London, 2003.

DAVIDOFF, Leonore, *Worlds Between. Historical perspectives on gender and class*, Polity Press, Cambridge, (1995), pp. 227-273.

DAVIDSON, Jane P., *The witch in northern European art, 1470-1750*, Luca Verlag, Freren, 1987.

DE CERTEAU, Michel, *La possession de Loudun*, Julliard, París, 1970.

DE LA TORRE, José Luís, “Mitos y nuevos horizontes” en *Historia* 16, 80, (1982), pp. 37-45.

DEDIEU, Jean-Pierre, *L’administration de la foi. L’Inquisition de Tolède (XVIe-XVIIe siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 1989.

DELGADO CANTON, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ariel Antropología, Barcelona, 2001.

DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII al XVIII*, Alianza Universidad, Madrid, 1992.

DEVOTO, Fernando y MADERO, Marta (eds.), *Historia de la vida privada en la Argentina*, 3 vols, Taurus, Buenos Aires, 2002 (1999).

DÍAZ CRUZ, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Antropos, Barcelona, 1998.

DÍEZ BORQUE, María José, “Presencia-ausencia escénica del personaje” en GARCÍA LORENZO, Luciano (coord.), *El personaje dramático: ponencias y debates de las VII jornadas de teatro clásico español*, Taurus, Madrid, 1985, pp. 53-65.

DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio, *Autos de fe de la Inquisición de Sevilla (siglo XVII)*, Biblioteca de Temas Sevillanos, Sevilla, 1981.

_____, “La mujer en el tránsito de la Edad Media a la Moderna” en SEGURA GRAÍÑO, Cristina, (ed.), *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III jornadas de investigación interdisciplinaria organizadas por el Seminario de Estudios de la Mujer*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1984, pp. 171-179.

DOUGLAS, Mary, “El estado actual de la cuestión: treinta años después de brujería, magia y oráculos entre los Azande”, en GLUCKMAN, Max, HORTON, Robin y DOUGLAS, Mary, *Ciencia y brujería*. Anagrama, Barcelona, 1976, pp. 31-72.

DRONKE, Peter, *Women writers of the Middle Ages. A critical study of texts from Perpetua to Margarite Porete*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 144-201.

DUFOUR, Gérard, *Clero y sexto mandamiento. La confesión en la España del siglo XVIII*. Ámbito, Valladolid, 1996.

DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1993.

EASLEA, Brian, *Witch-Hunting, magic and the new philosophy: an introduction to debates of the scientific revolution, 1450-1750*, Harvester Press, Brighton, 1980.

—, *Science and sexual oppression*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1981.

EGIDO, Teófanos, “La España de Feijoo” en URZAINQUI MIQULEIZ, Inmaculada, (coord.), *Feijoo Hoy* (semana Marañón 2000), Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, Oviedo, 2003, pp. 21-38.

—, “Los casos de conciencia y la conciencia de los casos” en PEÑA DÍAZ, Manuel, (ed.), *Las Españas que (no) pudieron ser. Herejías, exilios y otras conciencias (S. XVI-XX)*, Universidad de Huelva Publicaciones, Huelva, 2009, pp. 93-114.

EHRENREICH, Bárbara y ENGLISH, Deidre, *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras*, La Sal, Barcelona, 1981 (1973).

ESCAMILLA-COLIN, Michèle, “Mentar al diablo ou le diable dans l’encrier” en DUVIOL Jean Paul y MOLINIÉ-BERTRAND, Annie, (eds.) *Enfers et damnations dans le monde hispanique*, Presses Universitaires de France, París, 1996, pp. 89-119.

ESTEBAN MARTÍN, Luís M., “Huellas de Celestina en la Tragicomedia de Lisandro y Rosalia” en *Celestinesca*, vol. 12, 2, (1988), pp. 17-32.

—, “Huellas de Celestina en la *Tragedia Policiana* de Sebastián Fernández” en *Celestinesca*, vol. 13, 1, (1989), pp. 31-42.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona, 1997 (1937).

FAJARDO SPINOLA, Francisco, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Cabildo Insular de Gran Canarias, Las Palmas de Gran Canaria, 1992.

___, “Des vols et assemblées des sorcières dans les documents de l’Inquisition canarienne” en JACQUES-CHAQUIN, Nicole y PRÉAND, Maxime (dirs.), *Le sabbats des sorcières en Europe. XV-XVIII^e siècles*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 299-315.

FEBVRE, Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, AKAL, Madrid, 1993, (1947).

___, *Por una historia completa*, SEVPEN, París, 1962.

FERNÁNDEZ GARCÍA, José, *Anomalías en la vida cotidiana de los giennenses en la primera mitad del siglo XVIII*, Universidad de Granada, Granada, 1991.

___, “Brujos y hechiceros en Jaén durante la Edad Moderna” en *El Toro de Caña*, 9, (2002), pp. 297-315.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel, ROBLES Laureano, RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis Enrique, ÁLVAREZ VILLAR, Julián (coords.), *La Universidad de Salamanca*, 3 vols., Universidad, Salamanca, Salamanca, 1989-1990.

FERNÁNDEZ NIETO, Manuel, *Proceso a la brujería: en torno al auto de fe de los brujos de Zugarramurdi. Logroño 1610*, Tecnos, Madrid, 1989.

FERNÁNDEZ PRIETO, Lourenzo, BALBOA LÓPEZ, Xesús, HERVES SAYAR, Henríquez, ARTIGA REGO, María Aurora, FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Ángel, “Resistencia y organización. La conflictividad rural en Galicia desde la crisis del Antiguo régimen al franquismo” en *Noticiario de Historia Agraria. Boletín informativo del seminario de historia agraria*, año 7, 13, (1997), pp. 165-191.

FIGUERAS VALLÉS, Estrella, “Se rebelaron contra la sagrada norma del matrimonio: mujeres bígamas en el México hispano” en *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, n°. extra 3, 45, (1999), en línea, <http://www.ub.edu/geocrit/sn-45-46.htm>, consultado el 13/11/2014.

FINCH, Patricia S., “Religion as magic in the ‘Tragedia Policiana’”, en *Celestinesca*, vol. 3, 2, (1979), pp. 19-24.

FONTAINE, Jacques, “Isidore de Séville et l’astrologie”, en *Revue des Etudes Latines*, XXXI (1953), pp. 271-300.

FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2002, (1969).

___, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, siglo XXI, Madrid, 2008 (1975).

___, *Historia de la sexualidad*, 3 vols., vol. 1, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1992 (1976).

FRAILE SECO, David, "Mujer y cultura: la educación de las mujeres en la Edad Moderna" en *Foro de Educación*, 4, (2004), pp. 74-88.

FRANCO RUBIO, Gloria A., *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*, Mergablum, Madrid, 1998.

___, *La vida cotidiana en tiempos de Carlos III*, Libertarias, Madrid, 2001.

___, "La vida cotidiana de las mujeres y su regulación. Entre los modelos ideales y las conuctas transgresoras" en GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo (dir.), *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios*, Sílex, Madrid, 2013, pp. 131-149.

FRAZER, James G., *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974 (1890).

FUENTE, Vicente de la, *Historia de las universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*, 4 vols., imprenta de la viuda e hija de Fuentenebro, Madrid, 1884-1889.

FUENTEPEÑA, Antonio de, *El ente dilucidado: tratado de monstruos y fantasmas*, Editorial Nacional, Madrid, 1978.

GALECH AMILLANO, Jesús María, *Astrología y medicina para todos los públicos: las polémicas entre Benito Feijoo, Diego de Torres y Martín Martínez y la popularización de la ciencia en la España de principios del siglo XVIII*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2010.

GALLARDO ARIAS, Patricia, "La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del maíz" en *Estudios de Historia Novohispana*, 44, (2011), p. 77-111.

GARCÍA AVILÉS, Alejandro, "Imágenes mágicas: la obra astro-mágica de Alfonso X y su difusión en la Europa bajomedieval" en RODRÍGUEZ LLOPIS, Miguel (coord.), *Alfonso X: aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1997, pp. 135-172.

___, "Alfonso X y el *Liber razielis*: imágenes de la magia astral judía en el *scriptorium* alfonsí" en *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 74, 1, (1997), pp. 21-40.

___, "Alfonso X y la tradición de la magia astral" en DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana, y MONTROYA MARTÍNEZ, Jesús, (coords.) *Scriptorium afonsí. De los libros de astrología a las Cántigas de Santa María*, Complutense, Madrid, 1999, pp. 83-104.

___, *El tiempo y los astros. Arte, ciencia y religión en la alta Edad Media*, Universidad de Murcia, Murcia, 2001.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Herejía y sociedad en el siglo XVI, La Inquisición*

en Valencia, 1530-1609, Península, Barcelona, 1980.

___, “¿Brujería o brujerías” en *Historia 16*, 80, (1982), pp. 54-61.

___, GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, “La Inquisición en la Corona de Aragón” en *Revista de la Inquisición: (Intolerancia y derechos humanos)*, 7, 1998, pp. 151-163.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.), *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edades Media y Moderna)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo, “Herencias y particiones de bienes en Valladolid durante el siglo XVIII: testamentos e inventarios post-mortem” en *Investigaciones Históricas: Época Moderna y Contemporánea*, 8, (1988), pp. 73-108.

___, “Vida y muerte en Valladolid. Un estudio de religiosidad popular y mentalidad colectiva: los testamentos” en BUXÓ i REY, María Jesús, SALVADOR RODRÍGUEZ, Becerra y ALVAREZ Y SANTALÓ, León Carlos (coords.), *La religiosidad popular*, 2 vols., 1989, vol. 2, pp. 224-243.

___, “El nivel cultural de los vallisoletanos a través de la documentación testamentaria en la época ilustrada de Carlos III” en *Actas del congreso internacional sobre ‘Carlos III y la Ilustración’*, 3 vols., 1989, vol. 3, pp. 371-389.

___, *Herencia y patrimonio familiar en la Castilla del antiguo régimen (1650-1834): efectos socioeconómicos de la muerte y la partición de bienes*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1995.

___, (dir.), *Cultura material y vida cotidiana moderna: escenarios*, Sílex, Madrid, 2013.

GARCÍA FUENTES, José María, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI. Fuentes para su estudio*, Universidad de Granada, Granada, 1981.

___, *Visitas de la Inquisición al reino de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 2006.

GARCÍA IVARS, Flora, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada, 1550-1819*, Akal Universitaria, Madrid, 1991.

GARCÍA MARÍN, José María, *La burocracia castellana bajo los Austrias*, Instituto García Oviedo, Sevilla, 1976.

___, “Magia e Inquisición: derecho penal y proceso inquisitorial en el siglo XVII”, en ESCUDERO, José Antonio, (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Instituto de Historia de la Inquisición, Madrid, 1992, pp. 205-278.

GARCÍA SOORMALLY, Mina, “Las camachas cervantinas: el embrujo de

Andalucía desafía las instituciones”, en GÓMEZ YEBRA, Antonio A., *Estudios sobre el patrimonio literario andaluz*, Aedile, Málaga, 2008, pp. 11-25.

___, *Magia, hechicería y brujería. Entre La Celestina y Cervantes*, Renacimiento, Sevilla, 2011.

GARI LACRUZ, Ángel, “Variedad de competencias en el delito de brujería en Aragón (1600-1650)” en *Argensola: Revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Alto-aragoneses*, 85, (1978), pp. 191-211.

___, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Diputación General de Aragón, Aragón, 1991.

___, *Brujería e Inquisición en Aragón*, Delsan, Zaragoza, 2007.

___, “La brujería en Los Pirineos (siglo XIII al XVII). Aproximación a su historia” en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 85, (2010), pp. 317-354.

GARRAMIOLA PRIETO, Enrique, *La Camacha cervantina. De la leyenda a la realidad*, Concejalía de Prensa y Publicaciones, Montilla, 1988.

GARRIGA ESPINO, Ana, “‘Defensa de las mujeres’: el conformismo obligado de Feijoo en la España del siglo XVIII” en *Tonos Digital: Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 22, (2012), pp. 1-23.

GARROSA RESINA, Antonio, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1983 (1973).

GELABERTÓ, Martí, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII y XVIII)*, Milenio, Lleida, 2005.

GENEVA, Ann, *England’s prophetic marline decoded: a study of the symbolic art of astrology in seventeenth century England*, (tesis doctoral), State University of New York, New York, 1985.

GIL LÓPEZ, Ernesto J., “Artes adivinatorias, brujerías y hechizos en ‘Los trabajos de Persiles y Sigismunda’” en VILLAR LECUMBERRI, Alicia, *Peregrinamente peregrinos: actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, vol. 1, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004, pp. 413-434.

GILSON, Étienne: *La filosofía en la Edad Media*. Gredos. Madrid. 1965.

GINZBURG, Carlo, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Einaudi, Turino, 1966.

___, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Muchnik, Barcelona, 1991.

___, *El queso y los gusanos*, Península, Barcelona, 2001 (1981).

___, *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*, Península, Barcelona, 2003.

___, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciuales” en GINZBURG, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia*, Gedisa, Barcelona, 2008 (1989), pp. 138-175.

GODFREY LELAND, Charles, *Aradia, Gospel of the witches*, Cosimo, Nueva York, 2007 (1899).

GOLDEN, Richard M. (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the western tradition*, ABC-Clio, Santa Bárbara, 2006.

GÓMEZ FERNÁNDEZ, J. Ramón, *Las plantas en la brujería medieval (propiedades y creencias)*, Penthalon, Madrid, 1993.

GÓMEZ NAVARRO, María Soledad, “Apuntes en torno a las mujeres venezolanas en un período de transición, 1787-1820” en CANTERLA GONZÁLEZ, Cinta (coord.), *De la Ilustración al Romanticismo: VII Encuentro: la mujer en los siglos XVIII y XIX: Cádiz, América y Europa ante la modernidad*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1994, pp. 213-220.

___, “Una cuestión de identidad en la Edad Moderna: mujeres entre mujeres, ¿convergencia o divergencia?” en SAURET GUERRERO, María Teresa (coord.), *Luchas de género en la historia a través de la imagen, ponencias y comunicaciones*, vol. 3, Centro de Ediciones de la Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 2002, pp. 43-58.

___, “La eucaristía en el corazón del siglo XVI” en *Hispania Sacra*, vol. 58, 118, (2006), pp. 489-515.

___, “La Iglesia española: del Antiguo régimen al Nuevo régimen” en *Códex: Boletín de la Ilustre Sociedad Andaluza de Estudios Histórico-Jurídicos*, 5, (2012), pp. 369-382.

GÓMEZ SÁNCHEZ-ROMATE, María José, “Hechicería en ‘El coloquio de los perros’” en *Actas del I coloquio internacional de la asociación de cervantistas*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 271-280.

GONZALBO AIZPURU, Pilar, “Conflictos y rutinas en la vida familiar” en GONZALBO AIZPURU, Pilar (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. III, *El siglo XVIII, entre tradición y cambio*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 553-578.

___, “Los peligros del mundo. El honor familiar y recogimiento femenino”

en SPECKMAN GUERRA, Elisa, AGOSTINI, Claudia y GONZALBO AIZPURU, Pilar, (coords.), *Los miedos en la Historia*, Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 269-290.

GONZALBO AIZPURU, Pilar y BAZANT, Milada (coords.), *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, El Colegio de México, México, 2007.

GONZÁLEZ, Francisco Antonio, *Colección de cánones de la Iglesia española*, Don Anselmo Santa Coloma, Madrid, 1850.

GONZÁLEZ DE CALDAS MÉNDEZ, María Victoria, “El Santo Oficio en Sevilla” en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nº 27, 2, (1991), pp. 59-114.

—, *El poder y su imagen: la Inquisición real*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2001.

GONZÁLEZ MARMOLEJO, José René, *Sexo y confesión*, Plaza y Valdés, México, 2002.

GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luís, “Las instrucciones de la Inquisición española. De Torquemada a Valdés (1484-1561)” en ESCUDERO, José Antonio, (ed.), *Perfiles Jurídicos de la Inquisición Española*, Instituto de Historia de la Inquisición, Madrid, 1992, pp. 91-110.

GÖRRES, Joseph von, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

GRACIA BOIX, Rafael, *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1983.

—, “Un noble cordobés acusado de brujería: don Alonso de Aguilar”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, núm. 106, enero-junio, 1984, pp. 149-189.

—, *Brujas y hechiceras de Andalucía*, Vistalegre, Córdoba, 1991.

GREENWOOD, Davydd, “Julio Caro Baroja. Sus obras y sus ideas” en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, vol. 31, 2, (1986), pp. 227-246.

GREGORIO Andrés de, “La colección de manuscritos del literato Serafín Estébanez Calderón en la Biblioteca Nacional”, en *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, n. 14 (1991), pp. 79-97.

GRIMM, Jacob, *Deutsche Mythologie*, Lighthouse Source, La Vergne, 2008 (1835).

GUAJARDO-FAJARDO COLUNGA, Javier, “Pedro de Valencia y la brujería” en *Actas de las II jornadas de Almendralejo y tierra de Barros*, Asociación Histórica de Almendralejo, Almendralejo, 2011, pp. 333-346.

HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, México, 1994 (1981).

HALICZER, Stephen, *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Alfons El Magnánimo, Valencia, 1993.

HANSEN, Joseph, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, R. Oldenbourg, Munich, 1990.

HARLEY, David, "Historians as demonologist: the myth of the midwife -witch" en *Journal of the Society for the Social History of Medicine*, vol. 3, (1990), pp. 1-26.

HARRIS, Anthony, *Night's black agents: witchcraft and magic in seventeenth-century English drama*, Manchester University Press, Manchester, 1980.

HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1998.

HELLER, Agner, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1994, (1970).

___, *Historia y vida cotidiana: aportación a la sociología socialista*, Grijalbo, México, 1972.

___, *La revolución de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1982.

HENNINGSEN, Gustav, "El banco de datos del santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXIV, III, Madrid, 1977, pp. 547-550.

___, "Alonso de Salazar Frías: ese famoso inquisidor desconocido" en GUTIÉRREZ ESTEVE, Manuel, CID MARTÍNEZ, Jesús Antonio, CARREIRA, Antonio (coords.), *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1978, pp. 581-586.

___, "El mayor proceso de la historia. Navarra (1609-1614)" en *Historia* 16, 80, (1982), pp.46-54.

___, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*, Alianza, Madrid, 1983.

___, "La elocuencia de los números: promesas de las relaciones de causas inquisitoriales para la nueva Historia Social" en ALCALÁ GÁLVEZ, Ángel, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 217-225.

___, "Los niños-brujos" en RAMALLE GÓMARA, Enrique, y AZURMENDI JINCHAUSTI, Mikel (eds.), *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2010, pp.29-31.

___, “La epidemia onírica” en RAMALLE GÓMARA, Enrique, y AZURMENDI JINCHAUSTI, Mikel, (eds.), *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2010, pp. 27-29.

___, “El invento de la palabra ‘aquellarre’” en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, nº extra 9, (2012), (Ejemplar dedicado a: Cuadernos 9: Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX), pp. 54-65.

___, HENRÍQUEZ Y ESPAÑA, Mercedes, “Una aproximación teórica a James C. Scott” en *Cuicuilco*, vol. 11, 31, (2004), pp. 1-20.

HENRY, John, “Macrocosm/Microcosm” en FERNGREN, Gary B., (ed.), *The history of science and religion in western tradition*, Garland Publishing Inc., New York-London, 2000.

HERNÁNDEZ BERMEJO, M^a Ángeles y TESTÓN NÚÑEZ, Isabel, “Magia y superstición en Extremadura” en *Antropología Cultural en Extremadura. I jornadas de cultura popular*, Asamblea de Extremadura, Mérida, 1989, pp. 151-161.

___, “La hechicería en el siglo XVIII. El tribunal de Llerena” en *Norba. Revista de Historia*, vol. 16, (1996-2003), pp. 495-512.

HESPANHA, Antonio M., *Panorama histórico da cultura jurídica europeia*, Mira-Sintra, 1998.

HOPE ROBBINS, Rossel, *Enciclopedia de brujería y demonología*, Debate, Barcelona, 1988.

HUERGA, Álvaro, “El proceso inquisitorial contra la Camacha” en CRIADO DE VAL, Manuel, *Cervantes: su obra y su mundo. Actas del I congreso internacional sobre Cervantes*, EDI-6, Madrid, 1981, pp. 453-462.

HULTS, Linda, “Baldung and the witches of Freigburg: the evidence of images”, en *Journal of interdisciplinary history*, vol. 18, (1987), pp. 249-276.

HUTTON, Ronald, *The triumph of the moon: A history of modern pagan witchcraft*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

___, “Anthropological and historical approaches to witchcraft: potencial for a new collaboration?” en *Historical Journal*, 47, (2004), pp. 413-434.

___, *Shamans: Siberian spirituality and the western imagination*, Hambledon and London, Londres, 2001.

IDOATE, Florencio, “Brujerías en la montaña navarra en el siglo XVI” en *Hispania Sacra*, 4, (1951), pp. 193-203.

___, *El valle de Salazar*. Temas Españoles, núm. 245, Madrid, 1956.

___, “Un proceso de brujería en Burgui”, *Revista de Etnología y Etnografía de Navarra*, 20, (1975), pp. 225-276.

___, “Brujos y brujas” en IDOATE, Florencio, *Rincones de la historia navarra*, vol. 1, Aramburu, Navarra, 1979, pp. 693-708.

___, *La brujería en Navarra en sus documentos*, Diputación Foral de Navarra, Pamplona, 1978.

___, “Los brujos de Anocíbar” en IDOATE, Florencio, *Rincones de la historia navarra*, vol. 1, Aramburu, Navarra, 1979, pp. 146-151.

___, *La brujería*, Dirección de Turismo, Bibliotecas y Cultura Popular, Pamplona, 1983.

___, *La brujería. Navarra*, Diputación Foral de Navarra, Navarra, 1983.

IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan José (ed.), *Historia y cultura del vino en Andalucía*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995.

ILLANES, José Luís, y SARANYANA Josep Ignasi, *Historia de la teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.

IRIONDO ARANGUREN, Mikel, “Imágenes de la brujería. De la literatura a la imagen y de la imagen al estereotipo narrativo” en RAMALLE GÓMARA, Enrique, y AZURMENDI JINCHAUSTI, Mikel, (eds.), *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2010, pp. 131-198.

JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel, *Introducción a la Inquisición española. Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Editora Nacional, Madrid, 1980.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Juan Antonio, “La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI y VII” en *Hispania Sacra*, vol. 57, 115, (2005), pp. 47-78.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, Sebastián, *Mitos y leyendas: prácticas brujeras, maleficios, santiguados y curanderismo popular en Canarias*, Faycan, Las Palmas de Gran Canaria, 1955.

JOHNSTONE, Nathan, *The devil and demonism in Early Modern England*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

JOSET, Jacques, “De Fernando de Rojas a Agustín de Rojas: presencia de ‘La Celestina’ en ‘El viaje entretenido’” en CRIADO DE VAL, Manuel, *La Celestina y su contorno social: actas del I congreso internacional sobre La Celestina*, Hispam, Barcelona, 1977, pp. 347-358.

JUAN LOVERA, Carmen, "Alcalá la Real. Año 1630. Exorcismo contra las plagas del campo. El fraile Francisco de Bustos y devoción Santa Ana", en *El Toro de Caña*, 2, (1997), pp. 263-266.

KAGAN, Richard L., *Universidad y sociedad en la España moderna*, Tecnos, Madrid, 1981.

KANT, Immanuel, *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1964.

KAMEN, Henry, *La Inquisición española*, Crítica, Barcelona, 1985.

—, *La Inquisición española: una revisión histórica*, Crítica, Barcelona, 1999.

KEITT, Andrew W., *Inventing the sacred. Imposture, Inquisition and the boundaries of the supernatural in Golden Spain*, Brill, Leiden, 2005.

KELLY, Joan, "¿Tuvieron las mujeres Renacimiento?", en AMELANG, James y NASH, Mary, (eds.) *Historia y género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia, 1990, pp. 3-26.

KEPHART, M.J., "Rationalists vs. romantics among scholar of witchcraft" en MARWICK Max (ed.) *Witchcraft and sorcery: selected readings*, Penguin, Londres, 1990, (1970) pp. 326-342.

KIVELSON, Valerie A., "Male witches and gendered categories in seventeenth-century Russia" en *Comparative studies in society and history* vol. 45, (2003), pp. 606-631.

KING, Paul David, *Derecho y sociedad en el reino Visigodo*, Alianza, Madrid, 1981.

KNIBIEHLER, Yvonne, *Historia de las madres y de la maternidad en Occidente. Nuevas claves*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.

KRAMER, Heinrich y SPRENGER, Jacobus, *Malleus maleficarum. El Martillo de las Brujas. El Libro Infame de la Inquisición*, Círculo Latino, Barcelona, 2005 (1487).

KUSHNER, E, "The emergence of the paradoxical self" en HART, Jonathan (ed.), *Imagining culture. Essays in Early Modern History and Literature*, Gardland Publishing, Nueva York, 1996, pp. 41-47.

LABURTHE-TOLRA, Philippe y WARNIER, Jean-Pierre, *Etnología y antropología*, Akal, Madrid, 1998.

LAQUEUR, Thomas, *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid, 1994.

LARA ALBEROLA, Eva, "Testamento de Celestina, una burla de la hechicera" en *Celestinesca*, vol. 30, 1-2, (2006), pp. 43-88.

___, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los siglos de oro*, Universitat de València, Valencia, 2010.

LARA CISNEROS, Gerardo. "El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII" en Nuevo Mundo, Mundos Nuevos, SILVA PRADA, Natalia (coord.) dossier, *A propósito del año 2012: Vetas políticas del profetismo moderno y contemporáneo*, 12, (2012) en línea el 9 julio 2012: <http://nuevomundo.revues.org/63680>.

LAURENTIS, Teresa, *Feminist Studies, Critical Studies*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.

LAZA PALACIOS, Modesto, *El laboratorio de Celestina*, Instituto de Cultura de la Diputación de Málaga, Málaga, 1958.

LE GOFF, Jacques, *La civilización del Occidente medieval. Las grandes civilizaciones*, Paidós, Barcelona, 1999 (1984).

___, *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid, 1985.

___, *Intellectuals in the Middle Ages*, MA & Oxford UK, Cambridge, 1992.

___, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Altaya, Barcelona, 1999.

LEA, Henry Charles, *Materials toward a History of Witchcraft*, 3 vols., University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1939.

___, *Historia de la Inquisición española*, 4 vols., Fundación Universitaria Española, Madrid, 1983 (1906-1907).

LEVACK, Brian P. (ed.), *La caza de brujas en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1995.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México, 1979.

LIDA DE MAKIEL, María Rosa, *La originalidad artística de 'La Celestina'*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1962.

___, *La originalidad artística de "La Celestina"* en RICO MANRIQUE, Francisco (coord.), *Historia crítica de la literatura española*, vol.1, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 498-503.

LINCOLN BURR, George, *Narratives of the Witchcraft Cases, 1648-1706*, Scribner's, New York, 1914.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Akal, Madrid, 1979.

___, *Las brujas en la historia de España*, Temas de hoy, Madrid, 1996.

___, *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, Akal, Madrid, 2007.

___, “El auto de fe de Logroño (en mirada antropológica)” en RAMALLE GÓMARA, Enrique y AZURMENDI JINCHAUSTI, Mikel (eds.), *Inquisición y brujería. El auto de fe de Logroño de 1610*, Instituto de Estudios Riojanos, La Rioja, 2010, pp. 75-81.

LÓPEZ CORDERO, Juan Antonio, “Magia, superstición y religión en el agro jiennense. Las plagas de langosta” en LATORRE GARCÍA, José y SÁNCHEZ LEÓN, Juan Carlos, (eds.), *Magia y religión en la Historia. Conferencias pronunciadas en el I curso “Magia y religión en la Historia”*, UNED, Centro Asociado de la Provincia de Jaén “Andrés de Vandelvira”, Jaén, 1997, pp. 101-121.

LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria, “Mujer y familia en la Edad Moderna, ¿dos perspectivas complementarias?” en CHACÓN JIMÉNEZ Francisco y HERNÁNDEZ FRANCO, Juan (eds.), *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Universidad de Murcia, Murcia, 2007, pp. 193-213.

LÓPEZ PIÑERO, José María, “La mentalidad antisistemática en la Medicina Española del siglo XVIII. La influencia de la ‘Alte Wiener Schule’” en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 12, (1973), pp. 193-212.

___, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Labor Universitaria, Barcelona, 1979.

LOZANO ARMENDRADES, Teresa, “Si no por amor... por miedo: violencia conyugal y temor al deshonor en el México colonial” en SPECKMAN GUERRA, Elisa, AGOSTINI, Claudia, GONZALBO y AIZPURU, Pilar, (coords.), *Los miedos en la Historia*, Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 37-57.

LOZANO ESTIVALIS, María, *La maternidad en escena: mujeres, reproducción y representación cultural*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2007.

LOWIE, Robert H., *Primitive religion*, Universal Library, London, 1936.

LLAMOSAS F., Esteban, “Un teólogo al servicio de la Corona: las ideas de Daniel Concina en la Córdoba del siglo XVIII” en *Revista de Historia del Derecho*, 34, 2006, pp. 161-189.

___, “Probabilismo, probabiorismo y rigorismo: la teología moral en la enseñanza universitaria y en la praxis judicial de la Córdoba tardocolonial” en

Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija, vol.14, 2, (2011), pp. 281-294.

LLEWELLYN BARSTOW, Anne, *Witchcraze: a new history of the European witch hunts*, Pandora Books, San Francisco, 1994.

LLORENTE, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición de España*, vol. 3, imprenta del censor, Madrid, 1822.

MACFARLANE, Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England: a regional and comparative study*, Routledge, Londres, 1970.

MADRAZO MADRAZO, Santos, “La trascendencia de las rutas de transporte en la España moderna”, en *La formación del espacio histórico: transportes y comunicaciones. Duodécimas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea*, Ángel Vaca Lorenzo (ed.), Acta Salmanticensia, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001, pp. 169-191.

MAGGI, Armando, *Satan's rhetoric: a study os Renaissance demonology*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.

MAGRANER Y MARINAS, Julio, “Ensayo biográfico-bibliográfico del Dr. Andrés Piquer Arrufat” en *Solemne sesión apologética celebrada por la Facultad de Medicina de Valencia para honrar la memoria de sus antiguos catedráticos los doctores Plaza, Collado y Piquer*, Federico Doménech, Valencia, 1895, pp.111-268.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1981 (1944).

___, *Magia, ciencia y religión*, Ariel, Barcelona, 1994 (1948).

MANDROU, Robert, *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*, Plon, París, 1968.

MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A., *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 1997.

___, (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular; Cuarenta años de debate*, Universidad de Cantabria, Santander, 2008.

MARAVALL, José Antonio, *El mundo social de “La Celestina”*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2003.

MARIANO PESET, José Luis, *El reformismo de Carlos III y la universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1969.

MARIÑO FERRO, Xosé Ramón, *Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal*, Xerais de Galicia, Vigo, 1984.

___, *La brujería en Galicia*, Nigra Trea, Vigo, 2006.

MARQUILHAS, Rita, "Orientación mágica del texto escrito", en CASTILLO, Antonio (comp.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 111-128.

MARTÍN DE AGAR Y VALVERDE, Rafael, *Atlas de la historia del territorio de Andalucía*, Instituto de Cartografía de Andalucía, Sevilla, 2009.

MARTÍN RIEGO, Manuel, *Las conferencias morales y la formación permanente del clero en la archidiócesis de Sevilla (siglos XVIII al XX)*, Fundación Infanta María Luisa, Sevilla, 1997.

MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada*, Arguval, Madrid, 2000.

___, *Magia y vida cotidiana. Andalucía siglo XVI-XVIII*, Renacimiento, Sevilla, 2008.

MARTÍNEZ, María José, "Las farsas profanas" en *Criticón*, 66-67, (1996), pp. 225-242.

MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María, "La reglamentación sobre idolatría en la legislación conciliar limense del siglo XVI" en SARANYANA, Josep-Ignasi, TINEO, Primitivo, PAZOS Antón M., LLUCH-BAIXAULLI, Miguel y FERRER, María Pilar (eds.) *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X simposio internacional de teología de la universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra, 1990, vol. 1, pp. 523-540.

MARTÍNEZ GÓNGORA, Mar, *Discursos sobre la mujer en el Humanismo renacentista español. Los casos de Antonio de Guevara, Alfonso y Juan de Valdés y Luis de León*, Spanish Literature Publication Company, York SC Press, 1999.

MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo, *Historia de la antropología. Teorías, praxis y lugares de estudio*, UNED, Madrid, 2008.

MARTINENGO Mariri, "La armonía de Hildegarda: un epistolario sorprendente" en MARTINENGO Mariri, POGGI, Claudia, SANTINI, Marina y TAVERNINI, Luciana (eds.), *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa Medieval*, Narcea, Madrid, 2000, pp. 19-50.

MCGURK, Patrick, "Carolingian astrological manuscripts" en GIBSON, Margaret, NELSON Janet L., (eds.), *Charles the Bald: court and kingdom*, Internacional Series, Oxford, 1981, pp. 317-332.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (ed.), *Orígenes de la novela*, Vol. 3, Bailly-Bailliere, Madrid, 1910.

MERRIAM, Sarhan B., *Case Study research in education. A qualitative approach*, Jossey-Bass Pub Inc, San Francisco, 1988.

MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan, “El periodo fundacional: los hechos (1478-1517)” en PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín y ESCANDELL BONET, Bartolomé, (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América. El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución (1478-1834)*, 3 vols., Centro de Estudios Inquisitoriales, Madrid, 1984, vol. 1, pp. 281-369.

MICHELET, Jules, *La bruja (Ed. facsímil de la obra de 1886)*, Maxtor, Valladolid, 2014 (1886).

MIDELFORT, Erik, *Witch hunting in southwestern Germany, 1562-1684: the social and intellectual foundations*, Stanford University Press, Stanford, 1972.

MIRCEA, Eliade, *Ocultismo, brujería y modas culturales*, Marymar, Buenos Aires, 1977.

MITCHELL, Stephen, PRICE, Neil, HUTTON, Ronald, PURKISS, Diane, PATTON, Kimberley, RAUDVERE, Catharina, SEVERI, Carlo, ALDHOUSE-GREEN, Miranda, SEMPLÉ, Sara, PLUSKOWSKI, Aleks, CARVER, Martin, GINZBURG, Carlo, “Witchcraft and deep time. A debate at Harvard”, *Antiquity*, vol. 84, 325, (2010), pp. 864-879.

MOLERO, Valerie, *Magie et sorcellerie en Espagne au siècle des Lumières*, L'Harmattan, París, 2006.

_____, “Heterodoxia y herejía: la última hoguera de la Inquisición española” en *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [en línea], Coloquios, puesto en línea el 30 junio 2009, consultado el 30 septiembre 2013. URL: <http://nuevomundo.revues.org/56542>.

_____, “De las prácticas mágicas a los sortilegios amorios: la Inquisición en Granada en el siglo XVIII” en *Brocar*, 36, (2012), pp. 125-137.

MONCÓ REBOLLO, Beatriz, “Demonios y mujeres: Historia de una transgresión” en TAUSIET, María y AMELANG, James S., *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 187-210.

MONTER, William, “Toads and eucharists: the male witches of Normandy, 1564-1660” en *French historical studies*, vol. 20 (1997), pp.563-596.

MONTERO CARTELLE, Enrique, *Códice de Metz: una compilación medieval de cómputo y astronomía*, Testimonio, Madrid, 1994.

MORA CHARLES, Marisol de, “Mujer y ciencia”, en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, vol. 40, 2, (1995), pp. 289-306.

MORANT DEUSA, Isabel, “Cultura y poder de las mujeres en las sociedades del Antiguo Régimen: una reflexión sobre el tema” en MAQUIEIRA D'ANGELO,

Virginia (ed.), *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, vol. II, Universidad autónoma de Madrid, Madrid, 1989, pp. 209-220.

___, (ed.), *Roger Chartier. Escribir las prácticas: discurso, práctica, representación*, Fundación cañada Blanch, Valencia, 1998, pp. 165-178.

___, *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*, Cátedra, Madrid, 2002.

___, “Hombres y mujeres en el discurso de los moralistas: funciones y relaciones” en MORANT DEUSA, Isabel (coord.) *Historia de las mujeres en España y América Latina*, Cátedra, Madrid, 2005, pp. 27-62.

MORANT DEUSA, Isabel y BOLUFER PERUGA, Mónica, “Sobre la razón, la educación y el amor de las mujeres: mujeres y hombres en la España y en la Francia de las Luces” en *Studia Histórica. Historia Moderna*, 15, (1996), pp. 179-208.

___, *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*, Síntesis, Madrid, 1998.

___, “Historia de las mujeres e historia de la vida privada: confluencias historiográficas”, en *Studia Historica: Historia Moderna*, 19 (1998), pp. 17-23.

MORENO GARBAYO, Natividad, *Catálogo de alegaciones fiscales*, Dirección General de Patrimonio Artístico Cultural, Madrid, 1977.

MORENO MARTÍNEZ, Doris, “Las estrategias inquisitoriales ante la brujería en Cataluña de 1548” en *Professor Nazario González. Una Historia Abierta*, Publicaciones Universitat de Barcelona, Barcelona, 1998, pp. 39-47.

___, “La discrecionalidad de un inquisidor. Francisco Vaca, ¿el primer abogado de las brujas?” en *Revista Internacional de los estudios vascos*, nº extra 9 dedicado a “*Akelarre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*”, (2012), pp. 202-214.

MORENO, Isidoro, *Andalucía: identidad y cultura (estudios de antropología andaluza)*, Editorial Librería Ágora, Málaga, 1993.

MORGADO GARCÍA, Arturo, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1999.

___, “Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII” en *Cuadernos Dieciochistas*, 5, 2004, pp. 123-145.

MORLEY GRISWOLD, Sylvanus, y BRUERTON, Courtney, *Cronología de las comedias de Lope de Vega: con un examen de las atribuciones dudosas, basado todo ello en un estudio de su versificación estrófica*, Gredos, Madrid, 1968.

MORRIS, Brian, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Paidós, Barcelona, 1995.

MUCHEMBLED, Robert, *Société, cultures et mentalités dans la France moderne: XVIe-XVIIIe siècle*, Armand Colin, París, 1994 (1990).

-“Satanic myths and cultural reality” en ANKARLOO, Bengt y HENNINGSEN, Gustav, (ed.), *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

MÜLLAUER-SEICHTER, Traude, *Historia de la antropología social: escuelas y corrientes*, UNED, Madrid, 2005.

MULLET Michael, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1990.

MUNTIÓN HERNÁEZ, Carlos, “Juicio a la brujería: Logroño 1610”, en *Piedra de Rayo: Revista Riojana de Cultura Popular*, 8, (2003), pp. 48-51.

MURARO, Luisa, *La dama del juego. Los episodios de la caza de brujas*, Feltrinelli, Milán, 1976.

MURRAY, Margaret, *El culto de brujería en Europa occidental*, Labor, Barcelona, 1978.

NADEL SIEGFRIED, Frederick, *Fundamentos de antropología social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955 (1953).

NARDON, Franco, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Edizione Università di Trieste, Trieste, 1999.

NICOLÁS LAZO, Gemma, *La reglamentación de la prostitución en el Estado español. Genealogía jurídico-feminista de los discursos sobre prostitución y sexualidad*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2007.

NIETO MOLINA, Francisco, *Los críticos de Madrid, en defensa de las comedias antiguas y en contra de las modernas*, Pantaleón Aznar, Madrid, 1768.

NORA, Pierre, *Los lugares de la memoria*, 3vols., Trilce, México, 2008, (1984-1992).

NORFORD, Don Parry, “Microcosm and macrocosm in seventeenth century literature” in *Journal of the History of the Ideas*, 38, 3, (1997), pp. 409-428.

NUÑEZ ROLDÁN, Francisco, “Hechicería e Inquisición en la Andalucía moderna” en *El diablo, las brujas y su mundo: Homenaje a Julio Caro Baroja*, Signatura Demos, Sevilla, 2000, pp. 49-65.

ORTEGA PINO, Manuel, “Estudio criminal de la Córdoba moderna. El caso de Rute” en Departamento de Historia Moderna, contemporánea y de América,

Universidad de Córdoba (dir.), *Actas del III congreso de Historia Moderna de Andalucía*, 14 vols., Córdoba, 2001, tomo IV “Historia Moderna”, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba, 2003, pp. 245-265.

ORTEGA LÓPEZ, Margarita, “Cuerpo e identidad de las mujeres en el Antiguo Régimen” en LÓPEZ BELTRÁN, María Teresa (coord.), *De la Edad Media a la Moderna: mujeres, educación y familia en el ámbito rural y urbano*, Universidad de Málaga, Málaga, 1999, pp. 187-206.

ORTIZ, Alberto, “Sabiduría a cambio de almas: el tutelaje diabólico en la literatura áurea” en *Edad de Oro*, 27, (2008), pp. 201-218.

___, “Magia barroca, hoy: interpretación literaria y tradición demonológica para una lectura de Quevedo” en *La Perinola: Revista de investigación quevediana*, 13, (2009), pp. 89-104.

___, “¿España sin magia? el tránsito modificador del discurso anti-supersticioso y el pensamiento mágico de finales del siglo XVIII”, en LORENZO ÁLVAREZ, Elena de (coord.) *La época de Carlos IV (1788-1808): actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII*, Trea, Oviedo, 2009, pp. 873-885.

___, “La relación entre la tradición discursiva antisupersticiosa y la literatura española del Siglo de Oro. Cervantes y Alarcón” en CIVIL, Pierre, CRÉMOUX, Françoise, *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Nuevos caminos del hispanismo*, 2 vols., Iberoamericana, Madrid, 2010.

___, *Diablo Novohispano. Discursos contra la superstición en el nuevo mundo*, Universidad de Valencia, Valencia, 2012.

PALACIOS, Bonifacio “La teología moral y sus aplicaciones entre 1580 y 1700” en MARTÍN MELQUÍADES, Andrés (dir.) *Historia de la teología española*, Iglesia Nacional Española, vol.1, pp. 161-208.

PALACIOS, Emilio, “El teatro barroco español en una carta de Bernardo de Iriarte al Conde de Aranda (1767)” en *Cuadernos de Teatro Clásico*, 5, (1990), pp. 43-64.

___, *El teatro popular español del siglo XVIII*, Milenio, Lleida, 1998.

PALACIOS ALCALDE, María, “Hechicería e Inquisición en Andalucía” en *Códice*, 2, (1987), pp. 43-66.

___, “Un proyecto de recopilación de la legislación inquisitorial en el siglo XVIII” en ESCUDERO, José Antonio, (ed.), *Perfiles jurídicos de la Inquisición española*, Instituto de Historia de la Inquisición, Madrid, 1992, pp. 121-132.

PARDO TOMÁS, José, “Obras y autores científicos en los índices inquisitoriales españoles del siglo XVI (1559-1583, 1584)” en *Estudis: Revista de Historia*

Moderna, 10, (1983), pp. 235-260.

___, “Autores médicos en los Índices inquisitoriales españoles del siglo XVI”, en *Dynamis: Acta Hispánica ad Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 5-6, (1985-1986), pp. 201-214.

___, *Ciencia y censura: la Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 1991.

PASCUA, M^a José de la, “Madres, mujeres y solas: el oficio de vivir en el siglo XVIII” en FRANCO RUBIO, Gloria A., *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 231-271.

PEDRÓS CIURANA, María Luisa, “Estafadores y crédulos: la Inquisición valenciana ante la superstición a principios del siglo XVIII” en *Estudis*, 34, (2008), pp. 303-319.

___, “La magia femenina en la Valencia del siglo XVIII. Primeras aproximaciones” en *Estudis*, 37, (2011), pp. 377-391.

___, “El tribunal de la Inquisición de Valencia y los procesos por delitos de superstición en el siglo XVIII: la problemática en torno a la documentación” en CRUSELLES GÓMEZ, José María, (coord.), *En el primer siglo de la Inquisición española: fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación*, Universidad de Valencia, Valencia, 2013 pp. 473-486.

PEDROSA, José Manuel, “El diablo en la literatura de los siglos de Oro: de máscara terrorífica a caricatura cómica” en TAUSIET, María y AMELANG, James, (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 67-98.

PEÑA, Roberto I., *Los Sistemas jurídicos en la enseñanza del derecho en la universidad de Córdoba (1614-1807)*, Academia Nacional del Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, Córdoba, 1986.

PEÑA DÍAZ, Manuel, “Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI-XVII)” en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 1, (2002), (ejemplar dedicado a: “De mentalidades y formas culturales en la Edad Moderna”), pp. 85-101.

___, “Normas y transgresiones. La cultura escrita en el siglo de Oro” en GONZÁLEZ, Carlos Alberto y VILA, Enriqueta, (comps.) *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 120-139.

___, “La infamia cotidiana: los sambenitos en la Andalucía moderna” en ALIAS DE SAAVEDRA ALÍAS, Inmaculada (coord.), *Vida cotidiana en la España de la Ilustración*, Universidad de Granada, Granada, 2012, pp. 441-462.

___, “Mundo urbano, mundo rural: riquezas y miserias” en PEÑA DÍAZ,

Manuel (Coord.), *Breve historia de Andalucía*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 2012, pp. 194-207.

—, *Andalucía: Inquisición y varia historia*, Universidad de Huelva, Huelva, 2013.

—, “Tolerar la costumbre: ferias y romerías en el siglo XVIII” en *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. 74, 248, (2014), pp. 777-806.

PÉREZ, Joseph, *Historia de la brujería en España*, Espasa, Madrid, 2010.

PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, *Cuatro comedias celestinescas*, UNED, Valencia, 1993.

PEREZAGUA DELGADO, Jesús, *El tribunal de la Santa Inquisición de Toledo: breve historia de la Inquisición en España*, Covarrubias, Toledo, 2008.

PESET, Mariano, “La organización de las universidades españolas en la Edad Moderna”, en ROMANO, Andrea (ed.), *Studi e Diritto nell'area mediterranea in Età Moderna*, Messina, Rubbetino, 1993, pp. 73-122.

PÓCS, Éva, “Possession phenomena, possession-systems. Some east-central european examples” en KLANICZAY, Gábor y PÓCS, Éva (eds.), *Communication with the spirits*. 3 vols., CEU Press, Budapest, 2005, vol. 1, pp. 84-154.

POGGI, Giulia, “La bruja decaída: apuntes sobre la figura de Gerarda en ‘La Dorotea’ de Lope de Vega” en PORRO, María José, (ed.), *Romper el espejo: la mujer y la transgresión de códigos en la literatura española: escritura, lectura, textos (1001-2000)*, III Reunión científica internacional, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 2001, pp. 27-40.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl, “Investigaciones en Montilla sobre el Inca Garcilaso, san Francisco Solano y Cervantes” en *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles artes*, año XXI, 63, (1950), pp. 15-44.

—, *Cervantes, la Camacha y Montilla*, Ayuntamiento de Montilla, Montilla, 1991.

POUNDS, Norman John G., *La vida cotidiana: historia de la cultura material*, Crítica, Barcelona, 1999.

PREAUD, Maxime, *Les astrologues à la fin du Moyen Age*, Jean-Claude Lattès, París, 1984.

PULIDO SERRANO, Ignacio, “El tiempo de los portugueses. Cristianos nuevos, judaizantes e Inquisición (siglos XVI-XVII)” en PEÑA, Manuel y VASSALLO, Jaqueline, (coord.), *La Inquisición. Viejos temas, nuevas lecturas*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba

(Argentina), próxima publicación, 2015, pp. 216-235.

QUERILLACQ, René, “‘El coloquio de los perros’: Cervantes frente a su época y a sí mismo” en *Anales Cervantinos*, 27, (1989), pp. 91-137.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Edicions 62, Barcelona, 1980.

RAMOS, M^a Dolores, “Mujeres campesinas en Andalucía: roles oscuros y estrategias de supervivencia” en SEGURA GRAÍÑO, Cristina, y NIELFA CRISTÓBAL, Gloria (eds.), *Entre la marginación y el desarrollo: mujeres y hombres en la historia. Homenaje a María del Carmen García-Nieto*, Ediciones del Orto, Madrid, pp. 297-310.

REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 vols., Herder, Barcelona, 1995.

REY BUENO, Mar, *Los libros malditos*, Edaf, Madrid, 2006.

_____, *Historia de las hierbas mágicas y medicinales; plantas alucinógenas, hongos psicoactivos, lianas visionarias, hierbas fúnebres, todos los secretos sobre las propiedades y virtudes ocultas del ancestral mundo vegetal*, Nowtilus, Madrid, 2008.

RICHARD, Charles Louis, *Los sacrosanto concilios generales y particulares. Desde el primero celebrado por los apóstoles en Jerusalén hasta el Tridentino*, tomo 3, Antonio Espinosa, Madrid, 1793, pp. 119-123.

RICO, Francisco, “Brujería y literatura” en *Brujología. Ponencias y comunicaciones del primer congreso español de brujología*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972, pp. 97-107.

RILEY, Edward C., “La profecía de la bruja: El coloquio de los perros” en *Actas del I coloquio internacional de la asociación de cervantistas*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 83-94.

RÍOS, Amador de los “De las artes mágicas y de adivinación en el suelo ibérico. Su influencia en las costumbres, así en la antigüedad como en los tiempos modernos” en *Revista de España*, Tercer año, XVII, (1870), pp. 378-396.

RIVERA GARRETA, María Milagros, *El fraude de la igualdad. Los grandes desafíos del feminismo hoy*, Planeta, Barcelona, 1997.

_____, “La diferencia de ser mujer en la historia de la querrela de las mujeres”, en AICHINGER, Wolfram, y HASSAUER, Friederike, *The Querelle des Femmes in the Romania. Studies in Honour of Friederike Hassauer*, Turia+Kant, Viena, 2003, pp. 13-26.

_____, *La diferencia sexual en la Historia*, Universitat De València, Valencia, 2005.

ROBERTS, Gareth "The descendants of Circe: witches and Renaissance fictions" en BARRY, Jonathan, HESTER, Marianne, ROBERTS, Gareth (ed.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in belief and culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 183-206.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador, "Exvotos de Andalucía. Perspectivas antropológicas" en *Gazeta de Antropología*, 4, (1985), consultado on line el día 9 abril de 2012 en: http://www.ugr.es/~pwlac/G04_01Salvador_Rodriguez_Becerra.html.

___, "La curación milagrosa: enseñanzas de los exvotos de Andalucía" en *Ethnica: revista de antropología*, 18, 1, (1992), pp. 125-138.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador y VÁZQUEZ SOTO, José María, *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*, Argantonio Ediciones Andaluzas, Sevilla, 1980.

RODRÍGUEZ DE GRACIA, Hilario, *Vivir y morir en Montilla. Actitudes económicas y sociales en el siglo XVII*, Caja Provincial de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1994.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María, (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Antropos, Barcelona, 1997.

___, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Anthropos, Barcelona, 2004.

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN, María José, *La formación de la crítica dramática en España (1789-1833)*, 2 vols., tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1993.

ROMANO, Vicente, *Sociogénesis de las brujas. El origen de la discriminación de la mujer*, Popular, Madrid, 2007.

ROMANELLO, Marina (ed.), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Il Mulino, Bolonia, 1978.

ROSE, Elliot, *A razor for a goat: problems in the history of witchcraft and diabolism*, University of Toronto Press, Toronto, 2003, (1962).

ROSE, Sonya O., *¿Qué es Historia de Género?*, Alianza, Madrid, 2012.

RUANO DE LA HAZA, José María, "Texto y contexto de 'El caballero de Olmedo' de Lope" en *Criticón*, 27, (1984), pp. 37-53.

RUIZ ORTIZ, María, *Pecados y vicios en la Andalucía moderna (siglos XVI-XVIII). Un retrato móvil de la vida cotidiana*, Rubeo, Barcelona, 2013.

RUNEBERG, Arne, *Witches, demons and fertility magic: analysis of their significance and mutual relations in West-European folk religion*, Societas Scientarium Fennica, Helsingfors, 1947.

RUSSELL, Peter Edward, *Temas de “La Celestina” y otros estudios*, Ariel, Barcelona, 1978.

SABEC, Maja, “Celestina denostada y glorificada: la ambigüedad en las caracterizaciones literarias de la alcahueta”, en *Verba Hispánica: Anuario de la Lengua y Literatura Españolas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Ljubljana*, 11, (2003), pp. 27-36.

SALVO Y VELA, Juan, *El mágico de Salerno Pedro Vayalarde*, Biblioteca Virtual Miguel Cervantes, Alicante, 2008.

SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, “Hechizos y conjuros entre los gitanos y lo no-gitanos” en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 5, (1984), pp. 83-136.

___, *La Inquisición y los gitanos*, Taurus, Madrid, 1988.

___, “La mujer como fuente del mal. El maleficio” en *Manuscripts: Revista d’Història Moderna*, 9, (1991), pp. 41-82.

___, *Ese viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España moderna*, UNED, Madrid, 2003.

SAVAL, Pascual y PENÉN, Santiago, *Fueros y observaciones y actos de la corte del reino de Aragón*, Ibercaja, Zaragoza, 1991.

SCHMITT, Jean Claude, *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992.

SCHWARTZ, Stuart B., *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico Ibérico*, Akal, Madrid, 2010.

SCOTT, James C., *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, Yale Press, New Haven, 1985.

___, “Every forms of peasant resistance” en *Journal of Peasant Studies*, vol. XXII, 13, 2, (1986), pp. 5-35.

___, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México, 2000.

___, *The art of not being governed. An anarchist history of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale, 2009.

SEGURA GRAÍÑO, Cristina, “La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la modernidad” en *Historia de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 26, (2007), pp. 65-83.

SERNA, Justo, y PONS, Anaclet, *La historia cultural: autores, obras y lugares*, Akal, Madrid, 2005.

SERRES, Michel, *Historia de las ciencias*, Crítica, Barcelona, 1991.

SHALLMANN, Jean-Michele, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI siècle*, Aubier, París, 1986.

SHARPE James, *Witchcraft in Early Modern England*, Longman Publishing Group, London, 2001.

SOLANA SEGURA, Carmen, “La Tragicomedia de Polidoro y Casandrina como distorsión del paradigma celestinesco” en CALZÓN GARCÍA, José Antonio (coord.), *Actas del I congreso internacional de filología hispánica, jóvenes investigadores*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2008, pp. 129-136.

SOTO RÁBANOS, José María, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media española”, en *Hispania Sacra*, 57, (2006), pp. 411-447.

STAKE, Robert E., *Investigación con estudio de casos*, Morata, Madrid, 1995.

STOREY, John, *Teoría cultural y cultura popular*, Octaedro-Eub, Barcelona, 2002.

SUÁREZ ÁLVAREZ, Patricia y MORÁN CORTE, Alberto, “Más allá del telar: El mundo del trabajo femenino en la Asturias del siglo XVIII” en *El Futuro del Pasado: Revista Electrónica de Historia*, 2, (2011), pp. 483-498.

SUBÍAS ARMENGOL, Domingo, *Facsimil de manuscritos de Laspaúles del siglo XVI*, Gorfisa, Zaragoza, 1983.

SUMMERS, Montague, *The history of witchcraft and demonology*, Dover Publications, Mineola, 2007 (1926).

SÁNCHEZ, Juan Carlos, y ESCRIBANO, José María, “Árboles de Mágina sagrados y mágicos” en *Sumuntán*, 26, (2008), pp. 213-235.

TAU ANZOÁTEGUI, Víctor, *Casuismo y Sistema*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Buenos Aires, 1992.

TAUSIET CARLÉS, María, “Domingo Aguilar, un hechicero caspolino procesado por la justicia episcopal a finales del siglo XVI” en *Cuadernos de Estudios Caspolinos*, 18, (1992), pp. 57-68.

___, “La imagen del Sabbat en la España de los siglos XVI y XVII a través de los tratados sobre brujería y superstición” en *Historia Social*, 17, (1993), pp. 3-20.

___, “La presencia de la muerte en los procesos por brujería en Aragón en el siglo XVI” en SERRANO MARTÍN, Eliseo (coord.), *Muerte, religiosidad y*

cultura popular: siglos XIII al XVIII, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 1994, pp. 305-320.

___, “Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: mito y realidad” en *Manuscrit*, 15, (1997), (ejemplar dedicado a: “Catalunya i Espaya a l'època moderna. Homenatge a J.H.Elliott”), pp. 377-392.

___, *Un proceso de brujería abierto en 1591 por el arzobispado de Zaragoza (contra Catalina García, vecina de Peñarroya)*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1998.

___, “Brujería y metáfora: el infanticidio y sus traducciones en Aragón (siglos XVI-XVI)” en *Temas de Antropología Aragonesa*, 8, (1998), pp. 61-84.

___, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000.

___, *Los posesos de Tosos, (1812-1814): brujería y justicia popular en tiempos de revolución*, Instituto Aragonés de Antropología, Zaragoza, 2002.

___, *Abracadabra Omnipotens*, Siglo XXI, Madrid, 2007.

___, “Brujería y eucaristía: el aquelarre como antivisión”, en *Revista Internacional de Estudios Vascos*, nº extra 9, (2012), pp. 66-89.

TERRADA FERRANDIS, María Luz, *La anatomía microscópica en España (siglos XVII-XVIII)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1969.

TESTER, Jim, *A history of western astrology*, The Boydell Press, New Hampshire, 1987.

THOMAS, Keith, “The relevance of social anthropology to the historical study of English witchcraft” en DOUGLAS, Mary (ed.), *Witchcraft. Confessions and accusations*, Tavistock Publications, London, 1970, pp. 81-99.

___, *Religión and the decline of magic: studies in popular belief in Sixteenth and Seventeenth-century England*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1971.

___, “Historia y antropología” en *Historia Social*, dossier dedicado a “Historia y antropología”, 3, (1989), pp. 68-72.

TORO-GARLAND Fernando, “Celestina hechicera clásica y tradicional” en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 60, (1964), pp. 438-445.

TORQUEMADA, M^a José, *La Inquisición y el diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2000.

TORRES ARCE, Marina, “La Inquisición en el ámbito riojano” en *Kalakorikos: Revista para el Estudio, Defensa, Protección y Divulgación del Patrimonio*

Histórico, Artístico y Cultural de Calahorra y su Entorno, 12, (2007), pp. 289-300.

TREJO RIVERA, Flor, “Pecadores y tormentas. La didáctica del miedo” en SPECKMAN GUERRA, Elisa, AGOSTINI, Claudia, GONZALBO AIZPURU, Pilar, (coord.), *Los miedos en la Historia*, Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 17-35.

TREVOR-ROPER, Hugh, *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social*, Katz, Buenos Aires, (2009).

TUBERT, Silvia (ed.), *Figuras de la madre*, Cátedra-Universitat de València, Madrid, 1996.

TURNER, Víctor, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, Nueva York, 1974.

—, “Estudios simbólicos” en *Revista Anual de antropología*, 4, (1975), pp. 145-161.

TYLOR, Edward Burnett, *Cultura primitiva. I, Orígenes de la cultura*, Ayuso, Madrid, 1976, (1871).

URRA JAQUE, Natalia, “Imaginarios e idearios sociales sobre las hechiceras en el virreinato del Perú, siglo XVIII” en *Espacio Regional. Revista de Estudios Sociales*, vol. 2, 9, (2012), pp. 13-23.

—, *Mujeres, brujería e Inquisición. Tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2012.

—, “Vieja bruja: mujeres seniles y supersticiosas frente al tribunal inquisitorial de Lima, siglo XVIII” en PEÑA, Manuel y VASSALLO, Jaqueline, (coord.), *La Inquisición. Viejos temas, nuevas lecturas*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina), próxima publicación, 2015, pp. 134-153.

VARELA FERNÁNDEZ, Julia, “Las universidades cristiano-escolásticas y la exclusión de las mujeres ‘burguesas’ del campo del saber legítimo” en RALD PHILLIPP, Rita María, (coord.), *Mujeres e institución universitaria en occidente: conocimiento, investigación y roles de género*. Congreso Internacional Mujeres e Institución Universitaria en Occidente, Santiago de Compostela, 1996, pp. 113-134.

—, “Dispositivo de feminización” en ÁLVAREZ-URÍA, Fernando, (ed.), *Jesús Ibáñez: teoría y práctica*, Endymión, Madrid, 1997, pp. 253-365.

—, *El nacimiento de la mujer burguesa: el cambiante desequilibrio de poder entre os sexos*, La Piqueta, Madrid, 1997.

VASALLO, Jaqueline, “Género y Derecho. La Construcción de la Feminidad en la Argentina de finales del siglo XIX”, en *Anuario del Centro de Investigaciones*

Jurídicas y Sociales. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba, nº VII, (años 2003-2004), pp.607- 624.

___, “El discurso de la domesticidad en los alegatos judiciales de la Córdoba dieciochesca”, en GHIRARDI, Mónica (comp.), *Cuestiones de Familia a través de las fuentes*, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina), 2005, pp. 199 – 236.

___, *Mujeres delincuentes. Una mirada en la Córdoba del siglo XVIII*, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina), 2006.

___, “Género y derecho. ‘Imbelicitas’ y delincuentes en la Córdoba dieciochesca”, en DALMASSO, María Teresa, y BORJA, Adriana (eds.), *Discurso Social y construcción de identidades: mujer y género* Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, UNC, Córdoba (Argentina), 2006. pp. 117 – 126.

___, “Entre la fragilidad y el peligro. Mujeres y control social en la Córdoba colonial tardía”, en SCHICKENDANTZ, Carlos (ed), *Feminismo, género e instituciones. Cuerpos que importan, discursos que (de)construyen*, Universidad Católica de Córdoba, Córdoba (Argentina), 2007, pp. 25 – 50.

___, “Mujer, familia y control social en la Córdoba inquisitorial”, en CELTON, Dora, GHIRARDI, Mónica, PELÁEZ, Enrique (coords.), *El nexo entre Ciencias Sociales y Políticas: migración, familia y envejecimiento*, Centro de Estudios Avanzados UNC – UNESCO, Córdoba (Argentina), 2008, pp. 575 – 596.

___, “La construcción de la feminidad y la masculinidad en la doctrina jurídica y su impacto en la legislación argentina del siglo XIX”, en GHIRARDI, Mónica (coord.), *Familias Iberoamericanas. Ayer y hoy. Una mirada interdisciplinaria*, Asociación Latinoamericana de Población, Río de Janeiro, 2008, pp.171-192.

___, “La mujer frente al discurso inquisitorial” en CARRANZA, Isolda E. (comp.), *Actas del IV Coloquio de Investigadores del Discurso y I Jornadas Internacionales de Discurso e Interdisciplina*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina), 2009, on line, <http://www.fl.unc.edu.ar/aledar/index>.

___, “Algunas notas sobre el estudio de la Justicia de Antiguo régimen, desde una perspectiva de género”, en *Primeras Jornadas Nacionales de Historia de Córdoba*, Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina), 2009.

___, *Herejes, mujeres y viajeros en la Córdoba tardo colonial*, Universitas, Córdoba, 2010.

___, “Mujeres en la época colonial: modelos, discursos y representaciones”, en ECKHOLT, Margit, ORTIZ, Gustavo (eds.), *Ciudadanía, democracia y*

perspectiva de género. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia, ICALA, Quito, 2010, pp. 125-142.

___, “Las mujeres frente al discurso de los hombres de la Iglesia. Persistencias coloniales en la Argentina del Centenario” en *II Congreso Feminista Internacional de la República Argentina 100 años de Historia Social y de Género de las Mujeres. 1910-2010. Balances y Porvenir*, Buenos Aires, 2010.

___, (coord.) “Estudio Introductorio” en *Tres siglos de cartas de mujeres. Reedición de la obra Literatura Femenina*, Pedro Grenón, SJ., Ciccus, Buenos Aires, 2011.

___, (coord.) *Señoras patriotas ¿o reacción oligárquica?*, *Actas del primer congreso patriótico de señoras en América del sur*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (Argentina), 2012.

VASSALLO, Jaqueline, GHIRARDI Mónica, “El encierro femenino como práctica. Notas para el ejemplo de Córdoba, Argentina, en el contexto de Iberoamérica en los siglos XVIII y XIX” en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Departamento de Historia, Universidad Santiago de Chile, 2010, pp. 73 – 102.

VIÁN HERRERO, Ana, “El pensamiento mágico en Celestina: “instrumento de lid o contienda” en *Celestinesca*, XIV, 2, (1990), pp. 41-91.

___, “Transformaciones del pensamiento mágico: el conjuro amatorio en ‘La Celestina’ y en su linaje literario” en CANET VALLÈS, José Luís y BELTRÁN LLAVADOR, Rafael, (coords.), *Cinco siglos de Celestina: aportaciones interpretativas*, Universitat de València, Valencia, 1997, pp. 209-238.

VICENTE GARCÍA, Luís Miguel, “Brujas, hechiceras, magas y cortesanas en Cervantes: las caras de Venus Pandemo” en ZAMORA CALVO, María Jesús y ORTIZ, Alberto (eds.), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Abada, Madrid, 2012, pp. 385-398.

VILANOVA, Evangelista, DUCH, Lluís, *Historia de la teología cristiana*, 3 vols., vol. 2, *Prerreforma, reformas y contrarreforma*, Barcelona, 1989.

VILLAR GARCÍA, Begoña, “Los estereotipos femeninos del siglo XVIII. Límites de su evolución” en MAQUIEIRA D’ANGELO, Virginia (ed.), *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental. Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, 2 vols., Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1989, vol. 2, pp. 197-209.

VINAIZA, Jorge, *Historia de la Inquisición*, Barcelona, 1979.

VIVES, Juan Luís, *Los deberes del marido*, Ajuntament de Valencia, Valencia, 1994.

_____, *Instrucción de la mujer cristiana*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1995.

WALDROM, David, *The sign of the witch: modernity and the pagan revival*, Durham, Carolina Academic Press, 2008.

WALEY, Pamela, "Unity of *The casamiento engañoso* and *The coloquio de los perros*" en *Bulletín of Hispanic Studies*, 34, (1957), pp. 201-212.

WHITE, Leslie A., *La ciencia de la cultura*, Paidós, Barcelona, 1982.

WILBY, Emma, *Cunning folk and familiar spirits. Shamanistic visionary traditions in Early Modern British Witchcraft and magic*, Sussex Academic Press, Brighton, 2005.

WILLS, Gary, *Witches and jesuits: Shakespeare's Macbeth*, Oxford University Press, Nueva York, 1994.

YIN Robert K., *Case Study Research: Design and Methods*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1994.

ZABALA, Mikel, *Brujería e Inquisición en Bizcaia*, Ekain, Bilbao, 2000.

ZAMORA CALVO, María Jesús y ORTIZ, Alberto, (eds.), *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*, Abada, Madrid, 2012.

OTROS

Catálogo on line de la Biblioteca Gonzalo de Berceo, sección Inquisición española: <http://www.vallenajerilla.com/berceointernet/inquisicion.php> (enero 2014). "Relación de las personas que salieron al auto de fe que los señores doctor Alonso Becerra Holguín, del hábito de Alcántara, licenciado Juan del Valle Alvarado....celebraron en la ciudad de Logroño en siete y ocho días del mes de noviembre de 1610 años. Y de las cosas y delitos que fueron castigados" Juan de Mongastón, Logroño, 1611. Puede verse en "Auto de fe de Logroño celebrado durante los días 6 y 7 de noviembre de 1610".